
بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(٢٠١٦/٢٢٦/د)
يتحمّل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنّفه ولا يعبّر
هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

ISSN 0258 - 1094





السّنــة السادسة والأربــعــون
العـــدد (١٠٦)

جمادى الآخرة – ذو القعدة ١٤٤٣هـ

كانون الثاني - حزيران ٢٠٢٢م

الهيئة الاستشارية للمجلة

هيئة التحرير

الفهرس

البحوث

أثر اللُّغة العربيّة في المجتمع التّركيّ
(دراسة لغويّة اجتماعيّة)

الدكتور سليمان العميرات

جامعة قطر – قسم اللغة العربية وآدابها

الملخص

يهدفُ هذا البحثُ إلى تتبُّع مسيرة اللغة العربيّة في المجتمع التّركيّ منذ استقرار الترك في الأناضول وحتّى يومنا، وبيانِ أثر العربيّة في اللّغة التّركيّة وفي حياة المجتمع التّركيّ.

وقد جاء البحث وَفْقَ المخطّط الآتي: تمهيد يدور حول أصل الأتراك ودخولهم في الإسلام، ثمّ خصوصيّة اللّغة العربيّة إذ إنّها ليست لغة قوميّة بل دينيّة عالميّة، ثمّ مظاهر انتشار العربيّة في المجتمع التّركيّ في عهدَي السّلاجقة والعثمانيّين، وبيان أثر العربيّة في المفردات والتّعبيرات المستعمَلة في اللّغة التّركيّة، ثمّ مرحلة تراجُع اللّغة العربيّة في تركيا، وأخيرًا أحوال اللّغة العربيّة في تركيا في أيّامنا. وختامًا نتائج البحث وتوصياته.

الكلمات المفتاحيّة: العربيّة، التّركيّة، تأثير، مجتمع.

The Impact of Arabic in Turkish Society

"Social Linguistic Study"

Abstract

This research aims to trace the stages of the Arabic language in the Turkish society since their early settlement in Anatolia until today and investigates the impact the Arabic language had on the Turkish language as well as on the Turkish society life.

The research is based on the following scheme: A preface on the origin of the Turks, their entry into Islam, and the characteristic of the Arabic language, in that it is not a national language, but rather a universal religious one. It then highlights aspects of the spreading of Arabic in Turkish society in both the Seljuks' and Ottomans' eras, then showing the impact of Arabic on the vocabulary and expressions used in the Turkish language. It also covers the period of the decline of the Arabic language in Turkey, and finally the state of the Arabic language in Turkey in our modern day. Lastly, a conclusion showing the research findings and recommendations.

Keywords: Arabic, Turkish, Influence, Community.

بسم الله الرحمن الرحيم

❖ **تمهيد:**

في البداية لا بُدّ لنا من مقدّمة تاريخيّة موجزة تُساعدنا على فهم هذا الموضوع من بداياته؛ فإنّ السّلاجقة الأتراك ينحدرون من قبيلة قنق "kınık" التّركمانيّة التي تمثّل مع ثلاث وعشرين قبيلةً أُخرى مجموعةَ القبائل التّركمانيّة المعروفةِ بالأُغُوز "Oğuz"، وفي منطقة ما وراء النّهر «تركمانستان»(١) استوطنت عشائر الأُوغُوز، وعُرِفُوا بالتُّرْك أو الأتراك.

وفي النّصف الثاني من القرن السّادس الميلاديّ تحرّكت هذه القبائلُ –لعواملَ متعدِّدةٍ– بالانتقال من موطنها الأصليّ إلى آسيا الصُّغرى في هجرات ضخمة(٢).

وكان الأتراك يكتبون بالأبجدية الأويغُوريّة "Uyghur language"، وهنا أرى من الجدير بالذكر أنّ اللغة التركية يمكن تقسيمها إلى: (التركية الأويغورية، والتركيّة في آسيا الوسطى، والتركيّة في الأناضول) علمًا أنّ تركيَّة الأناضول يمكن تقسيمها أيضاً إلى قسمين: التركية العثمانية (المكتوبة بالحرف العربي) والتركية الحديثة (المكتوبة بالحرف اللاتينيّ)(٣).

وكان دخول الأتراك في الإسلام على مراحل؛ تشير بعضُ الدّراسات إلى أنّها بدأت من عهد سيّدنا عمرَ بنِ الخطّاب رضي الله عنه، وأنهم في عهد عثمانَ رضي الله عنه اشتركوا في الجهاد والفتوحات الإسلاميّة(٤)، وهذا يعني أنّهم بدؤوا الاتّصال بالقرآن الكريم

(١) تمتدّ من هضبة منغوليا وشمال الصين شرقًا إلى بحر الخزر (بحر قزوين) غربًا، ومن السهول السيبيريّة شمالًا إلى شمال القارّة الهندية وفارس جنوبًا.

(٢) يُنظر: علي محمد الصّلّابي، **دولة السّلاجقة (وبروز مشروع إسلاميّ لمقاومة التغلغل الباطني والمشروع الصّليبيّ)**، مؤسسة اقرأ، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٢٠.

(٣) يُنظَر:
- سليمان العميرات – نجلاء ياصدمان، «**حركة ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية قبل انقلاب الحرف (دراسة لسانية نقدية)**»، مجلة **الممارسات اللغوية**، جامعة مولود معمري تيزي–وزو، الجزائر، المجلد: ١١، العدد: ١، ٢٠٢٠م.
- سليمان العميرات – نجلاء ياصدمان، «**حركة ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية بعد انقلاب الحرف (دراسة لسانية نقدية)**»، مجلة **اللغة العربية وآدابها**، جامعة البليدة٢، الجزائر، المجلد: ٨، العدد: ١، ٢٠٢٠م.

(٤) يُنظَر: محمد أنيس، **الدولة العثمانية والشرق العربيّ**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، القاهرة، ١٩٩٩م، ص١٢–١٣.

وبالعرب، وكان هذا أوّل الدّرب لدخولهم في رحاب العربيّة.

وقـد بدأ الخلفاء بعـد ذلك بالاعتماد على التُّرك وتكليفهم بالمهمّات، ولا سـيما أنّ النزعة العسكرية في إمبراطوريات الأوغوز "Oghuz Turks" كانت معروفة جيدًا على مدى قرون عديدة تبعًا لنمط حياتهم البدوية؛ حتّى كان زمنُ الخليفة العبّاسيّ المعتصم (ت٢٢٧هـ/٨٤٢ م) الذي اعتمد على العنصر التّركـيّ لإحداث التّوازن مع العنصر الفارسـيّ الذي كان طاغيًا على مناصب الدّولة آنذاك، وأسند المعتصم الأدوارَ القياديّة للتّرك –ولا سـيّما فـي الجيش– وهكذا بدأ الأتراك بالظّهور بأدوار مهمّة على مسـرح التّاريخ الإسـلاميّ؛ حتّى أسّسُـوا لهم دولةً إسلاميّة كبيرة كانت على صلة قويّةٍ بخلفاء الدّولة العباسيّة عُرفت ب«الدّولة السّلجوقيّة»[١].

إنّ كُلَّ تلك الظّروف مجتمعة سمحت بازدهار المجتمع التّركيّ الذي استوطن الأناضولَ وانفتح على الحضارتين الفارسيّة والعربيّة، كما أدّت تلك الظُّروف إلى زيادة التأثُّر باللغة العربية، بل وفّرت بيئةً خِصبة لدخول العربيّة في ذلك المجتمع، ولا سيّما أنّهم كانُوا قومًا متمسِّكين بالإسلام مدافِعين عنه، ولغةُ قرآنِهم ونبيِّهم العربيةُ، بالإضافة إلى استقرارهم في وسط جغرافيّ مُجاوِرٍ للمتكلّمين بالعربيّة؛ فضلًا على العلاقات التّجاريّة والعسكريّة والاجتماعيّة التي امتدّت بينهم وبين مَن جاورَهم من الممالك والقبائل العربيّة[٢].

وإنّ هذه الظّروف المساعِدة على انتشار العربية في الأناضول تطوّرت كثيرًا بعد تأسيس الدولة العثمانية؛ إذْ كان السّلطان أورخان "Orhan Gazi" (ت٧٦١هـ/١٢٨١م) أوّلَ مَن أنشأ المدارسَ النّموذجيّة التي تعتني بتدريس التّفسير والفقه والحديث والأدب وعلوم اللغة من المعاني والبيان والبديع، إضافة إلى العلوم الكونيّة المتنوِّعة.

---

(١) يُنظَر: علي الصّلّابيّ، **الدولة العثمانية (عوامل النهضة وأسباب السقوط)**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ص٢٥.

(٢) للاستزادة في تاريخ دولة السّلاجقة يُنظر:
- محمد سهيل طقّوش، **تاريخ السّلاجقة في بلاد الشام**، دار النّفائس، ط١، بيروت، ٢٠٠٢م.
- محمد سهيل طقّوش، **تاريخ سلاجقة الروم في آسيا الصغرى**، دار النفائس، ط١، بيروت، ٢٠٠٢م.
- حسن إبراهيم حسن (ت ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م)، **تاريخ الإسلام السّياسي والدينيّ والثّقافيّ والاجتماعيّ**، ٤ج، دار الجيل، ط١٤، بيروت، ١٩٩٦م.
- صدر الدين علي الحسيني (ت ٦٢٢هـ/١٢٢٥م)، **أخبار الدولة السلجوقية**، تصحيح محمد إقبال، نشريات كلية فنجاب، ط١، لاهور، ١٩٣٣م.

وعلى نهجه سار آلُ عثمان، ولا سيّما السّلطان محمد الفاتح "Mehmed the Conqueror" (ت٨٨٦هـ/١٤٨١م) الذي بذل جهودًا كبيرة في نشر العلم وإنشاء المدارس والمعاهد وتخصيص الأوقاف الهائلة لأجل التعليم، وأعطى اهتمامًا خاصًّا لتعليم اللغة العربية؛ لأنّها لغة القرآن ولغة كلّ العلوم الشرعيّة[١]، ويُعَدُّ السّلطان الفاتح نموذجاً ساطعاً على اهتمام سلاطين الدّولة العثمانيّة بنشر تعليم اللّغة العربيّة في المجتمع التّركيّ.

وإنّ عوامل دخول العربيّة في المجتمع التّركيّ تطوّرت كثيرًا بعد ذلك؛ لا سيّما عند توجُّه السّلطان سليم الأوّل "Yavuz Sultan Selim" (ت٩٢٧/١٥٢٠م) نحو الشّرق الإسلاميّ؛ لإنقاذه من ويلات التّحرُّك الصّليبيّ الجديد من جانب الإسبان في البحر المتوسّط، والبرتغاليّين في المحيط الهنديّ وبحر العرب والبحر الأحمر الذين أخذوا يُطوِّقون العالَم الإسلاميّ، ويفرضون حصارًا اقتصاديًّا؛ حتّى يسهلَ عليهم ابتلاعُه، وكذلك لإنقاذه من المدّ الصفويّ الذي أراد أن يبسط نفوذَه على العراق[٢]، فضلًا على ضعف المماليك الذين كانوا يحكمون مصر والشّام، فكان ثمّة حاجة إلى توحيد البلاد الإسلاميّة تحت راية واحدة قويّة لحماية المقدّسات والنفوس.

وإنّ دخولَ السلطان سليم بلادَ الشام في (١٥١٦م) ومصرَ في (١٥١٧م) وما تبعه من امتداد الدولة العثمانية على الجغرافيا العربيّة، وانضواءَ أكثر البلدان العربيّة تحت حكمها أربعمئة عامٍ من الزمن (١٥١٦-١٩١٦م) كان عاملًا رئيسًا في انتقال اللّغة العربيّة إلى المجتمع التّركيّ.

يُضاف إلى ذلك كونُهم مسلمين يتعبّدون باللغة العربيّة. ثُمّ رأينا بعد ذلك اطّلاعَهم على علوم العربيّة وآدابها المتنوّعة ومشاركتهم فيها[٣].

وبعد معرفة هذه الظّروف التّاريخيّة والثّقافيّة لن نتعجّب عندما نرى اهتمامَ المجتمع التّركيّ باللّغة العربيّة تعلُّمًا وتعليمًا خلال تاريخه؛ كما سيأتي.

---

(١) يُنظر: علي الصلابي، الدولة العثمانية، ص١٣٨.

(٢) يُنظر: إسماعيل ياغي، **الدولة العثمانية في التاريخ الإسلاميّ الحديث**، مكتبة العبيكان، ط١، الرياض، ١٩٩٦م، ص٢٨.

(٣) للاستزادة في تاريخ الدولة العثمانية يُنظر:

- محمد فؤاد كوبريلي (ت ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)، **قيام الدولة العثمانية**، ترجمة أحمد السعيد سليمان، دار الكتاب العربي، ط١، مصر، ١٩٩٣م.
- عبدالعزيز الشّنّاويّ (ت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها**، ٤ج، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، القاهرة، ٢٠١٣م.

❖ خصوصيّة اللّغة العربيّة:

إذا كانت التّركيّة للأتراك والفرنسيّة للفرنسيّين والإيطاليّة للإيطاليّين فإنّ العربيّة ليست للعرب وحدَهم بل للمسلمين أجمعين؛ لأنّها لغة دينيّة ليست محصورةً بقوميّة مُعيَّنة.

لذلك فإنّه بعد توسُّع الفتوحات الإسلاميّة واتّساع رقعة الدولة الإسلاميّة في أمصار أعجميّة ودخول أفواج كبيرة من الأعاجم في دين الإسلام أصبح تعلُّم العربيّة حاجةً ماسّةً لهؤلاء المسلمين الجُدد؛ كي يستطيعوا التعبُّد على الوجه الصّحيح؛ لأنّ لغةَ كتابهم السّماوي العربيةُ، وحديث نبيّهم بالعربية، فانتشر تعلُّم العربيّة في تلك الأمصار انتشارًا واسعًا؛ حتّى أصبح أكثرُ هؤلاء المسلمين الأعاجمِ صاحبَ لسانين؛ لسانِه الأمّ والعربيّة.

وبعد ذلك برع هؤلاء الأعاجمُ في التّصنيف بالعربيّة وعلومها؛ لأنّهم ما نظروا إلى العربيّة نظرةً قوميّة، بل نظروا إليها على أنّها سبيلٌ للهُدى والعِلم وفَهْم الإسلام.

فلا عجب إذا رأينا جمعًا من أشهر علماء اللغة العربيّة من الأعاجم؛ أمثال: سيبويه (ت١٨٠هـ/٧٩٦م) وأبي عليّ الفارسيّ (ت٣٧٧هـ/٩٨٧م) وابن جنّيّ (ت٣٩٢هـ/١٠٠٢م) وابن فارس (ت٣٩٥هـ/١٠٠٤م) وعبدالقاهر الجرجانيّ (ت٤٧١/١٠٧٨م) والسّكّاكيّ (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م).

وهذا لا يعني أنّ العرب لم يكن لهم يدٌ في تعليم اللغة التي ائتمنهم الله تعالى عليها؛ بل كان منهم علماء مشاهيرُ فتحوا الأبوابَ لغيرهم؛ أمثال: أبي الأسود الدُّؤليّ (ت٦٩هـ/٦٨٨م) والخليل بن أحمد الفراهيديّ (ت١٧٠هـ/٧٨٦م) والأَصْمَعيّ (ت٢١٦هـ/٨٣١م) والجاحظ (ت٢٥٥هـ/٨٦٨م).

وإنّ اهتمام العلماء الأعاجم بالعربيّة لم يقتصر على التّصنيف في علوم العربيّة من نحو وصرف وبلاغة وعَروض....، بل إنّ تعظيمهم وتقديسَهم لغةَ دينهم (العربيّة) جعَلهم يكتبون مصنّفاتِهم بالعربيّة لا بلغتهم الأمّ؛ والأمثلة على ذلك لا تنتهي؛ وإذا أردنا ضرْب أمثلة فسوف نحتاج كتابًا مطوّلًا حول هذه النّقطة تحديدًا.

فقد كتبوا آثارَهم بالعربيّة لأنّها اللّسانُ المشتركُ بين جميع الشّعوب المسلمة التي شاركت في بناء الحضارة الإسلاميّة على اختلافِ لُغاتها وقوميّاتها، فأصبحت العربيّةُ وعاءً للحضارة الإسلاميّة التي شاركت فيها شعوبٌ إسلاميّةٌ مُتعدِّدةٌ.

أَرَدْنا ممّا سلفَ أنْ نبيّنَ أنّ الخصوصيّة الدينيّة للغة العربيّة جعلت كلَّ الشعوب المسلمة تسعى في تعلُّمها وتعليمها، وهذا بالتأكيد سيكون له أثره لاحقًا؛ إذ إنّ كثيرًا من لغات الشّعوب المسلمة –ومنها التركيّة– قد تأثّرت بالعربية؛ فضلًا على تأثُّر اللّغات الأوروبيّة والأفريقيّة أيضًا، فقد ذكر بعض المستشرقين أنّ "الكلمات العربيّة الموجودة في اللغة الإسبانيّة تعدل ربع كلمات اللغة الإسبانيّة، وأنّ في اللغة البرتغالية ما يربو على ثلاثة آلاف كلمة عربية، وأنّ سبعمئة كلمة عربية دخلت اللغة الفرنسية عن طريق التّجارة وغيرها"(١). ما جعل المعجميّ الفرنسي البروفيسور Jean Pruvost يؤلّف كتابه: "Nos ancêtres les Arabes ce que notre langue leur doit" «أجدادنا العرب.. ما تدين به لغتنا لهم»، وفي الواقع ثمّةَ دراساتٌ كثيرة حول تأثير اللغة العربية في كلّ لغةٍ على حدة(٢)، وبالمجمل قد تحوّلت العربية من لغة محصورة في الجزيرة العربيّة إلى لغة عالميّة تعتمدها أكبر دولة على وجه الأرض آنذاك، أقصد دولة الخلافة في العهد الأمويّ والعبّاسيّ.

❖ انتشار العربيّة بين الأتراك بسبب الإسلام:

كان الأتراكُ جزءًا من الشّعوب المسلمة التي أقبلت على حفظ القرآن الكريم وتحفيظه، ولكي يفهموا كتاب الله تعالى أقبلوا على تعلُّم العربيّة وتعليمها، وكتبوا لغتهم التركية بالحروف العربيّة، فافتُتحت مدارس كثيرة في الأناضول لتعليم العربيّة والعلوم الإسلاميّة باللسان العربيّ، "وكانت اللغة العربية هي السائدة في جميع المدارس والجامعات العثمانية، على حين استخدمت اللغة التركية في الأعمال الحكومية فقط."(٣)

وكان الطلاب في المدارس العثمانية يدرسون العلوم الإسلامية من المصادر العربيّة؛ ومن أمثلة ما كانوا يقرؤون في مادّة التفسير كتابا «تفسير الكشاف» للزمخشريّ، و«تفسير البيضاويّ»، وفي الحديث كتب الصحاح الستة، وكتاب «مصابيح السنة» للبغويّ.

(١) يُنظر: مريم التميميّ، **«أثر اللغة العربيّة في اللغات الحيّة؛ الإسبانية والإنجليزية نموذجًا»**، **حوليّة المنتدى**، بغداد، ٢٠١٠م، المجلد: ١، العدد: ٥، ص١٩٥-٢٣٣.

(٢) مثل: محمد نور الدين عبدالمنعم، **معجم الألفاظ العربية في اللغة الفارسية**، ٢ج، جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، ط١، الرياض، ٢٠٠٥م. ودوزي، انجلمان، **معجم المفردات الإسبانية والبرتغالية المشتقة من اللغة العربية**، مكتبة لبنان ناشرون، ط٢، بيروت، ١٩٧٤م. وحسني محفوظ، **«أثر اللغة العربية في الشعوب الشرقية: الإعلام – اللهجات في إيران وتركيا والهند»**، مجلة **المورد** العراقية، المجلد: ٩، العدد: ٤، ١٩٨١م، ص٢١٥-٢٣١.

(٣) ينظر: موسوعة منارة الإسلام على الشابكة، مقال بعنوان: **«بعض الجوانب الحضارية في الدولة العثمانية»** http://www.islambeacon.com/m/

وفي مادة الفقه كتاب «الهداية» للمرغيناني وغيره. وفي أصول الفقه كتاب «التلويح» للتفتازانيّ، و«منار الأنوار» للنسفيّ. وفي العقائد كتاب «القاضي الإيجي»، وكتابا «النسفي» و«الطحاوي». وفي علم الكلام كتاب «تجريد الكلام» للطوسيّ، و«طوالع الأنوار» للبيضاويّ. وفي علم البلاغة كتاب «مفتاح العلوم» للسكّاكيّ، و«تلخيص المفتاح في المعاني والبيان» للقزوينيّ. وفي النحو: «ألفية ابن مالك» و«العوامل» للجرجانيّ، و«الكافية في النحو» لابن الحاجب، وكتب «ابن هشام»: «شذور الذهب»، و«قطر الندى»، و«مغني اللبيب»(١).

وهذه الكتب ذكرناها على سبيل المثال لا الحصر؛ لنقول بوضوح: **إنّ لغة التعليم في تركيا في عهد الدولة العثمانية كانت هي اللغة العربيّة.**

وكان كثيرٌ من العلماء الأتراك في العصر العثماني يكتبون مصنفّاتهم بالعربيّة مع أنّ التركيّة هي لغتهم الأمّ؛ وهذه النقطة أيضًا يستوعبها كتاب؛ ولكنّنا سوف نكتفي ببعض الأمثلة على هؤلاء العلماء:

- **حاجي خليفة** (ت١٠٦٨هـ/١٦٥٧م) ويُعرف بالتركية باسم «كاتب شلبي» (Kâtip Çelebi) وهو جغرافيٌّ ومؤرِّخ عثمانيٌّ، من مؤلّفاته بالعربية: «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» وهو معجم بيبلوغرافيّ مهمٌّ له مكانته في الدراسات العربية الإسلامية، جمع فيه أسماء (١٤٥٠٠) كتاب لتسعة آلاف وخمسمئة مؤلِّف، وتناول فيه نحو (٣٠٠) فن أو علم، وقد حوى هذا الكتابُ أمّهاتِ المصادر في الفكر الإسلاميّ ممّا صُنِّف باللغة العربية أو الفارسية أو التركية. ومن كتبه أيضًا: «تُحفة الكِبار في أسفار البحار»، و«تحفة الأخيار في الحكم والأمثال والأشعار»(٢).
- **أبو السُّعود أفندي** (ت٩٨٢هـ/١٥٧٤م): فقيهٌ وقاضٍ ومفسِّر، كان مفتي القسطنطينية عاصمةِ السلطنة العثمانية ثلاثين عامًا، وله شعر كثير بالعربية، ومن مؤلّفاته بالعربية تفسيرٌ للقرآن الكريم اسمُه «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم»، وعشرون كتابًا آخر(٣).
- **مصطفى صبري أفندي** (ت١٣٧٣هـ/١٩٥٤م): مؤلّف ومُحاضِر وعالِم بالعقيدة

(١) ينظر: موسوعة منارة الإسلام على الشابكة، مقال بعنوان: «**بعض الجوانب الحضارية في الدولة العثمانية**» http://www.islambeacon.com/m/ .

(٢) يُنظر: خير الدين الزركليّ (ت١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، **الأعلام**، ٨ج، دار العلم للملايين، ط١٥، بيروت، ٢٠٠٢م، ج٧، ص٢٣٦.

(٣) نفسه، ٧/٥٩.

الإسلاميّة، من مؤلّفاته بالعربيّة: «موقف العقل والعلم والعالِم من رب العالمين وعباده المرسلين»(١).

- **ابن كمال باشا** (ت٩٤٠هـ/١٥٣٤م): قاضٍ وعالمٌ بالحديث، كتب في فنون كثيرة، وممّا كتب بالعربية: «شرح رياض الصّالحين»، و«مجموع رسائل العلّامة ابن كمال باشا - ١٠٠ رسالة في فنون مختلفة»، و«تفسير ابن كمال باشا»، و«الإيضاح في شرح الإصلاح في الفقه الحنفيّ»(٢).
- **طاش كبرى زاده** (ت٩٦٨هـ/١٥٦١م): مؤرِّخ تركيّ؛ من مؤلّفاته بالعربية: «مفتاح السّعادة»، و«الشّقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية»، و«نوادر الأخبار في مناقب الأخيار»(٣).

❖ **انقلاب الحرف "Harf Devrimi" وأثره في حال اللغة العربية في تركيا:**

كان الأتراك -كما سلف- يكتبون لغتهم التركية بحروف عربيّة؛ كحال اللغة الفارسية والكردية والبلوشية والبنجابية في أيّامنا(٤)، وقد استمرّوا يكتبون بالحروف العربيّة حروفِ القرآن الكريم تسعمئة عامٍ، لذا فإنّ الأتراك في عهد الدولة العثمانية كانوا يجدون سهولةً في قراءة النصوص العربية وكتابتها أيضًا، وهذا -بلا شكّ- ساعد على انتشار تعلُّم العربيّة بينهم؛ لأنّ لغتهم الأمّ واللغة العربية تَستعملان الأبجديّة عينَها.

ولكن في ١٩٢٨/١١/٠١م أصدر رئيس الجمهوريّة التركية مصطفى كمال القانون رقم ١٣٥٣ الذي يقضي باعتماد أبجدية تركيّة حديثة؛ والبدء بكتابة اللغة التركية بالحروف اللاتينيّة مكان الحروف العربية.

وكان هناك لِجان علميّة مختصّة بهذه القضية بدأت بتعريف الشعب والدوائر الرّسمية والتعليمية بهذه الحروف ودرّبت الموظّفين عليها قبل إقرارها، وبعد إنهاء مرحلة التدريب أُقِرّت الحروفُ الجديدة وأصبحت كلُّ معاملات الدولة بالحروف اللاتينية المستعمَلة اليوم في كتابة التركيّة(٥).

---

(١) يُنظر: خير الدين الزركلي (ت١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، الأعلام، ٢٣٦/٧.
(٢) المرجع نفسه، ١٣٣/١.
(٣) المرجع نفسه، ٢٥٧/١.

(٤) تكتب الكردية بالحرف العربي في العراق وإيران، وبالحرف اللاتيني في سورية وتركيا. وللبنجابية أيضًا طريقتان في الكتابة: كتابة كرمُكهِی (ਗੁਰਮੁਖੀ)، وكتابة شاه مُكهِی "Shahmukhi alphabet" وهي نظام الأبجدية العربية بالطريقة الفارسية. ويبدو أن الكتابة العربية هناك آخذة في الانحسار.

(5) Geoffrey Lewis, *Trajik Başarı Türk Dil Reformu*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007, p.XXVI.

وبعد انقلاب الحرف وإزالة الحروف العربيّة من الإملاء التركيّ؛ أصبح تعلُّمُ مهارتَي الكتابة والقراءة العربية أصعبَ بالنسبة للمجتمع التركيّ الذي كان يكتب بحروف عربيّة، وهذا أدّى إلى انحسار تعلُّم العربيّة رويدًا رويدًا حتّى أصبحت العربية كأنّها لغة أجنبيّة عند الجيل الجديد بعدما كانت لغة أُمًّا ثانية عند الأجداد.

وإنّ الباحثين الأتراك منقسمون حول مسألة انقلاب الحرف بين مؤيّدٍ ومعارض، وكُلٌّ له حُجَجُه ومنطقه؛ ولكنّ هذه الآراء والمناقشات في معظمها تنبع من الأيديولوجيّة ولا تناقش المسألة بموضوعية بوصفها حدَثًا لغويًّا له أسباب ومنعكسات.

ولكنّي شخصيًّا أرى أنّه –عندما نناقش قضية انقلاب الحرف– لا ينبغي أن ننظر إلى اللغة على أنّها مَحضُ وسيلة للتواصل، لكنّها ذات وذاكرة وتاريخ وحضارة ونتاج ثقافيّ وبناء معرفيّ تراكميّ خلال الأجيال المتعاقبة؛ ولا سيّما أنّ العربيّة تُشكّل أحد أحجار الزاوية في المكون الثقافي العثماني الذي ورثه الأتراك، بل نستطيع القول: إنّ اللغة العربية جزء من مشكِّلات الهوية الحضارية التركية، وهي لم تتصادم يومًا مع الهويّة القوميّة الخاصة للترك، لذا أظنّ أنّ هذا التّغيير كان له انعكاساته في ميادين الفكر والفلسفة والتعليم، ولا ريب في أنّه ثمة دراسات شتّى حول هذا الموضوع. ولا سيما أن اللغة التركية والنتاج الثقافي التركي كُتِبا بالحرف العربي على مدار تسعمئة عام.

وبعد ذلك في عام ١٩٣٢م أُنْشِئَ مجمعُ اللغة التركية (Türk Dil Kurumu) المعروف اختصارًا بالرموز الآتية (TDK)[١]، وكانت من أُولى أهدافه تنقية اللغة التركية من الكلمات الأجنبيّة (أي: التتريك الكامل للغة)، وقد نالَ العربيّة والفارسيّة النصيب الأوفر من هذه التنقية.

وأظنّ أنّ السّعي نحو تحقيق النّقاء اللغويّ لأيّ أمّة أو شعبٍ إنّما هو مَحْضُ وهمٍ لا يمكن تحقيقه؛ لأنّ هذه الشعوب لا تعيش في جزيرة منعزلة وسط البحر؛ وإنّما تعيش وسط منطقة جغرافيّة متنوعّة الألسن والقوميات، وبناءً عليه فالمصاهرة اللغوية أو الاقتراض اللغويّ أو التّلاقُح اللغويّ أمرٌ حتميّ تفرضه طبيعة الحياة، وهو من مقتضيات التفاعل الاجتماعيّ والاقتصاديّ والحضاريّ بين الشعوب.

ونذكر هنا أنّه قد **تمّ إحلال كلمات فرنسية وإنكليزية مكان بعض الكلمات العربية**، ومن أمثلة ذلك:

(١) الموقع الرسميّ لمجمع اللغة التركية: http://tdk.gov.tr

الكلمة التركية المتروكة	أصلها العربيّ	البديل الوافد من اللغات الأوروبيّة
Tabip	طبيب	Doktor
Asabiye	عصبيّة (تخصص طبّيّ)	Nöroloji
Hassasiyet	حساسيّة	Alerji
Bahriye nazırı	ناظرُ البحريّة (أمير البحر)	Amiral
Şerefe	شُرْفَة	Balkon
Tahlil	تحليل	Analiz
Heyet ilmi	علم الهيئة (علم الفلك)	Astronomi

ولعلّ موجةَ التّغريب هذه ناتجةٌ عن تأثُّر المبتعَثين الأتراك الذين كانت الدولة العثمانية آنذاك ترسلهم إلى فرنسا للدراسة، فعاد هؤلاء وهم مبهورون بكلّ ما هو فرنسيٌّ وأوروبيٌّ؛ بما في ذلك اللّغة والأدب؛ وهكذا دخلت آلاف المفردات الأوروبيّة إلى التركية؛ إذ **تشير الإحصائية الصادرة عن مجمع اللغة التركية لعام ٢٠١١م حول عدد المفردات الأجنبية في اللغة التركية إلى أن العربية في المرتبة الأولى (٦٥١٦ مفردة)، ثم الفرنسية (٥٥٤٠ مفردة) ثم الفارسية (١٣٧٥ مفردة)**[١]. ويتضح من هذه الأرقام كيف استطاعت الفرنسية أن تتجاوز الفارسية وأن تزاحم العربية في التأثير في المفردات التركية؛ علمًا أن علاقة اللغة التركية بالفارسية والعربية علاقة تاريخية وجغرافية وثقافية وحضارية ودينية، وهذه المقوّمات لا تتوفر في العلاقة مع اللغة الفرنسية.

وبعد هذه التّطوّرات أخذ تعلُّم العربيّة بالانحسار في الجمهوريّة التركية؛ قياسًا بما كان عليه الحال فيها قبل انقلاب الحرف.

❖ **اللغة العربية في الحياة الاجتماعية في تركيا[٢]:**

وعلى الرّغم من كلّ ما ذُكر آنفًا من الأسباب التي أدّت إلى انحسار تعلّم العربية في تركيا؛ **فإنّ مَن يعش بين أفراد المجتمع التركيّ يعلمُ يقينًا أنّ اللغة العربية جزءٌ من**

(1) Türk Dil Kurumu, 2011.

(٢) حوار متلفز حول تأثير اللغة العربية في التركية، وتعليم العربية في تركيا.
https://www.youtube.com/watch?v=1Lk6SXX4DBw

هويّة المجتمع التركيّ؛ حتّى الصُّحف الكبرى في تركيا هي ذات أسماء عربية؛ مثل: (جمهوريّت، حُرّيّت، مِلّيّت، صباح، يني شفق...)[١].

وعندما يُطلق الدّارسُ العارفُ بالشّأن العثمانيّ والتركيّ مصطلحَ "لغة أجنبية" "Yabancı Dil" في تركيا؛ فهو ربّما يقصد الإنكليزية أو الفرنسية أو الألمانية، ولكنه لا يقصد العربيّة، لأنّ **العربيّة ليست لغة أجنبية في تركيا**، وسأعطي أمثلة تؤكّد صحّة هذا الادّعاء:

- إذا نظرنا إلى أسماء الذكور في تركيا؛ فسوف نرى أكثرها: (محمد، أحمد، حسن، حسين، عليّ، عثمان، عمر، حمزة، فرقان، ...) وأسماء الإناث: (عائشة، خديجة، فاطمة، زهراء، إسراء، سلمى، طوبى، كُبرى، نور، ...) **فالأسماء في المجتمع التركيّ أكثرُها عربيّة وإسلاميّة.**
- في تركيا كلّ يوم يُسمَعُ **الأذانُ** خمسَ مرّات، والأذانُ باللغة العربيّة.[٢]
- المجتمع في تركيا يقرأُ **القرآن الكريم** حالُه في ذلك حالُ بقيّة المجتمعات الإسلاميّة، وفي تركيا عددٌ كبيرٌ من حَفَظَة القرآن الكريم.
- كما أنّ أداءَهم **الصّلاة**، وحِفظَهم **الأحاديث** النّبويّة الشّريفة ساعَدا على تواصُلهم اليوميّ مع العربيّة.
- وأوّل شيءٍ يسمعه الطفلُ الوليد في تركيا هو الأذان في أذنه اليمنى، والإقامة في أذنه اليسرى، يعني **أوّل شيء يسمعه الإنسان في تركيا هو اللغة العربية.**
- وعندما يموت الإنسان؛ يصلّون عليه صلاة الجنازة بالعربية.

وبناءً عليه يمكنُنا القول: إنّ أوّل شيء يسمعه الإنسان في تركيا هو العربية وآخر شيء هو العربية. فاللغة العربية ليست لغة أجنبيّة في تركيا، بل نستطيع أن نؤكّدِ قولنا: إنّ اللغة العربيّة جزءٌ من هويّة الأمّة التركيّة.

---

(١) يني شفق "yeni şafak" أي: الشَّفَق الجديد.

(٢) بتاريخ ١٩٣٢م صدر قرار بتغيير الأذان من العربية إلى التركية، وبتاريخ ١٩٥٠م صدر قرار إعادة الأذان بالعربية.

❖ تأثُّر اللغة التركية بالعربية:

لا شكّ في أنّ اللغة كائنٌ حيٌّ؛ فاللّغة مرآةُ المجتمع تقوى بقوّة أهلها وتضعف بضعفهم، وتتأثّر بحضارتهم وبمنظومتهم الثّقافية والاجتماعية والاقتصاديّة؛ فكلّ تغيير يطرأ على واحدٍ من جوانب حياة المجتمع سينعكس بكل تأكيد على لغة ذلك المجتمع.

وقد حظيت اللغة العربية –بعد نزول القرآن الكريم بها– بميزات لم تحظَ بها لغةٌ أخرى؛ إذ أصبحت هي لغةَ دولة الخلافة التي تحكم نصف الأرض، وأصبحت لغةَ العلوم العقلية والنقلية في الحضارة الإسلاميّة، فضلًا على كونها لغة دينية تعلّمها الأعاجم الدّاخلون في الإسلام وبرعوا فيها، وكلّ هذه العوامل أعطت العربيّة فرصةً لأنْ تكون مؤثِّرةً في اللغات الأخرى، ولا سيّما لغات الشعوب التي دخلت في الإسلام.

ومن هذه الشعوب المجتمعُ التركيّ، فالنّاظرُ في اللغة التركية يرى تأثُّرًا كبيرًا باللغة العربيّة، وهناك دراساتٌ حول هذا الموضوع(١)، كما أنّه ثمّةَ دراساتٌ حول تأثير التركية في اللهجات المحكيّة في العالَم العربيّ(٢).

وفي بحثنا هذا نزعمُ أنّ اللغة العربيّة حاضرةٌ بقوّة في اللغة التركية الحديثة، على الرّغم من كل التحديات التي واجهتها، وسنحاول اختيارَ الأمثلة في هذا البحث من الكلمات العربيّة التي ما زالت مستعملة في أوساط المجتمع التركيّ، وسنبتعد عن الكلمات غير المستعملة حاليًّا في لغة الصّحافة والتّعليم في تركيا.

وسوف ندرس هذه التأثيرات من خلال: **(الكلمات، والتعبيرات، والجمل، وروابط الجمل، والأدعية)**.

- **أوّلًا: الكلمات:** إنّ الكلمات العربيّة حاضرة بوفرة في اللغة التركية، وهذه الكلمات تنقسم إلى قسمين:

---

(١) مثال: أحمد توفيق المدنيّ، "**الوجود العربيّ في اللغة التركية**"، مجلّة **مجمع اللغة العربية** بالقاهرة، العدد: ٣٦، ١٩٧٥م. ص١٢٧-١٧٠. مخيمر صالح، «**الألفاظ العربية في اللغة التركية**»، مجلّة **مجمع اللغة العربية بدمشق**، العدد: ٦٤، ج١، ١٩٨٩م، ص١٠٥-١٢٠. وقد صدر عن مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية بالسعودية كتاب: «**اللغة العربية في تركيا**»، وهو يضمّ نحو عشرين مقالة مفيدة جدًّا في هذا المجال، اطّلعت عليه بعد الفراغ من كتابة البحث من خلال إشارة أحد السادة المحكّمين.

(2) Soner Akdağ & Bahri Kuş, "**Bazı Arap Lehçelerinde Kullanılan Türkçe Sonekler Üzerine Yeni Bir İnceleme**", Turkish Studies, c. VII/1, (2012), pp.1567-1582.

١) كلمات عربيّة مستعمَلة في التركية (لفظًا ومعنًى).

٢) كلمات عربيّة مستعمَلة في التركية (لفظًا، مع تغيير المعنى).

- **القسم الأوّل (الكلمات العربيّة التي استعارتها التركية بلفظها ومعناها)**

وإذا وقفنا عند هذا القسم فإننا لا ندري من أين سنبدأ وكيف سنبدأ؛ لأنّ حجم هذه الثروة اللفظية المستعارة هائلٌ؛ فقد قام الباحث (Yaşar Avci) ببحث لنيل درجة الماجستير؛ بعنوان: الكلمات العثمانية ذات الجذور العربية (٢٠٠٦م)، جامعة وان، معتمدًا على القاموس الذي تصدره مؤسسة اللغة التركية "TDK" وخلص إلى أنّ عدد الكلمات العربية في اللغة التركية ٦٤٦٣ كلمة، والفارسية ١٣٤٧، على حين أنّ الكلمات الفرنسية التي أُدخلت إلى التركية الحديثة بغرض الاستغناء عن البديل العربي بلغت ٤٩٧٤[١]. وتُشير بعض الدراسات العلميّة بأنّ ربع كلمات اللغة التركية هو كلمات عربيّة فصيحة[٢].

وأحيانًا يتفاجأ العرب والأتراك على حدٍّ سواء من هذه النتائج، لأنّ العربيّ الذي يزورُ تركيا ويستمع إلى المتكلّم التركيّ قد لا يتنبّه إلى وجود هذا الكمّ الكبير من الكلمات العربية في كلامه؛ وذلك لأنّ المتكلّمين الأتراك يُجرون تغييراتٍ صوتيّةً على أكثر الكلمات العربية، فيُرقِّقون بعض الأحرف ويفخّمون بعضها، ويبدلون أخرى، ولا سيما أنّهم لا ينطقون بعض الحروف العربية (ث، ح، خ، ذ، ص، ض، ط، ظ، ع، ق)، كما أنّهم يستعملون في لغتهم أحرفًا ليست موجودة في العربية؛ مثل: (ö.ü.v.p).

ومن أمثلة هذه التغييرات التي تُصيب البنية الصوتية للكلمة العربية فتحيد بها عن طبيعتها الصوتية المعتادة عند المتلقّي العربي ما يأتي:

---

(1) Yaşar Avci, Arapça Kökenli Osmanlıca Sözcükler, Master's thesis, Van yüzüncü yıl university, 2006, p.7.

(٢) أحمد توفيق المدنيّ، "الوجود العربيّ في اللغة التركية"، ص١٣٠.

الكلمة التركية	تَلَفُّظُها التركي	أصلها العربيّ
İstifa(بمعنى استقالة)	اِسْتِفَا	استعفاء
Lahmacun	لَهْمَجُن	لحم معجون (لحم بعجين)
Kalfa (مُساعِد، عريف)	كَلْفَ	خليفة
Maskara	مَسْكَرَ	مسخرة
İhtar	إهتَر	إخطار (تبليغ)
Mutfak	مُتْفَكْ	مطبخ
Kayıp	كَيب	غائب (بمعنى مفقود)
Dut	دُتْ	تُوت

وربّما يصعب علينا شرحُ هذه المسألة كتابةً؛ فلا بدّ من إسماع القارئِ الأصواتَ في شرح هذه المسألة؛ لأنّ بعض أصوات الأحرف لا مقابل لها في العربية، مثل (E–I)، فالحرف (e) يقابله صوت الحرف (a) في الإنجليزية، أمّا الحرف (I) فلا ندري له مقابلًا في العربية أو الإنجليزية؛ وقد كانت الكتابة العثمانية تعبّر عنه بياء غير منقوطة (ى).

كما أنّ حرف الواو والضمّة في الأصوات العربية يُعبَّر عنهما بخمسة أصوات تركيّة بينها تفاوُتات بسيطة (O–Ö–U–Ü–V)، لذا فنحن رُبّما ننقل صوتَ كلمة تركية بالأحرف والحركات العربية، ولكنّ هذه الكتابة ليست انعكاسًا أمينًا لتلك الأصوات التي لا مقابل لها في العربية.

فالألفاظ العربيّة المستعمَلة في التركيّة قد تتغيّر بعضُ أصواتِها عند التلفُّظ التركيّ؛ إذْ إنّ بعض الأحرف الثقيلة لا توجد في الأبجدية التركية؛ كما أسلفنا: (ع، ح، خ، ذ، ص، ض، ط، ظ، ق، ث) فنجد أنّ:

- العين: يتحوّل إلى (A) مثل (عائلة =Aile).

- الحاء والخاء: يتحوّلان إلى (H) مثل (حَمْد=Hamd) و(خليل=Halil).
- الذال والضاد والظاء: تتحول إلى (Z) مثل (ذروة=zirve) و(ضمير=Zamir) و(ظالِم=Zalim).
- الطاء: يتحول إلى (T) مثل (لُطفًا=lütfen).
- القاف: يتحوّل إلى (K) مثل (قاتِل=Katil).
- الثّاء: يتحوّل إلى (S) مثل (ثابت=Sabit).

وتجدرُ الإشارة إلى أنّ حروف المدّ العربيّة قد يغيب عنها المدّ وتصبح قصيرة في التلفُّظ التركي؛ مثال: (إلهيّات=İlahiyat= تلفُّظها بالتركية: إِلَهِيَّت)، و(كاتِب=Katip= تلفُّظها بالتركيّة: كَتِب)؛ ولأجل ذلك كان في الإملاء التركيّ قُبَّعة تُوضَع على الحرف (Î–Û–Â) لتدلَّ على المدّ مثل: (İlahiyât) و(Kâtip) وليُلفظَ لفظًا صحيحًا، كما أنّ (Î) تحلّ في الإملاء التركيّ محلّ ياء النسبة في الكتابة العربيّة (رسميّ=Resmî). ولكنّ الجيل الجديد في المجتمع التركيّ نادرًا ما يستعمل هذه الميزة الإملائيّة، وهذا الإغفال قد يُفضي بالقارئ غير المتمكّن من التركية إلى الخلط بين بعض الكلمات؛ مثل (arâzi– أراضي) و(arazî– عَرَضِيّ).

فضلًا على غياب (أل) التعريف في الكلمات العربية المستعملة في اللغة التركية؛ مثل: (الإسلام، İslam)، (القرآن: Kur’an)، (الحياة: Hayat)، (الإنسان: İnsan).

ونشير أنّنا في هذه الدّراسة سنقتصرُ على إعطاء أمثلة قليلة جدًّا على الكلمات العربيّة المستعملة في التركية في جوانب متنوّعة من شؤون الحياة السياسية والعسكرية والرسمية والاقتصادية والعلمية والاجتماعيّة، إضافة إلى الشؤون القضائية والدينية، وهما الأكثرُ جلاءً.

ولن نتوقّف عند كلِّ مناحي الحياة، بل سنقتصر على بعض المناحي، وسنضرب أمثلة قليلة من الكلمات؛ لأنّنا لا نسعى في بحثنا هذا إلى تصنيف معجم، بل الهدف إظهارُ تأثير اللغة العربية في مختلف جوانب الحياة التركيّة.

لذا سنعطي أمثلة من الكلمات مصنّفة بحسب الموضوعات: (سياسيّ، عسكريّ، رسميّ، اقتصاديّ، علميّ، أدبيّ، قانونيّ، طِبّيّ، دينيّ، اجتماعيّ).

Siyâsî /سياسيّ		
Millet/مِلّة	Hükümet/حكومة	Devlet/دولة
Ümmet/أمّة	Hürriyet/حريّة	İttifak/[1]اتّفاق
Vatan/وطن	Gazi/الغازي	Millet vekili/[2]وكيل الملّة
Cumhuriyet/جمهوريّة	Medeniyet/[3]مدنيّة	İstikrar/ استقرار
Reis/رئيس	İstiklal/استقلال	Sultan/سلطان

Askerî/عسكريّ		
Harp/حرب	Harita/خريطة	Zabit/ضابط
Silah/سلاح	Casus/جاسوس	Cesaret/جسارة
Teşkilat/تشكيلات	Hâin/خائن	İmdat/[4]إمداد
İstihbarat/استخبارات	Zafer/ ظَفَرٌ	Esir/ أسير
Şehit/شهيد	Mücahit/مجاهد	Hücum/هجوم
Fatih/فاتِح	Bahriye/بحريّة	Ganimet/غنيمة
Kale/قلعة	Hamle/حَمْلة	Mermi/(رصاص) مَرْمِيّ

(١) يستعملونها بمعنى "ائتلاف" وخاصّة للاتفاق بين الأحزاب، وأيضًا يستعملون كلمة (ائتلاف/ İtilaf).

(٢) يستعملونها بمعنى "عضو مجلس الشّعب".

(٣) يستعملونها بمعنى "حضارة".

(٤) يستعملونها بمعنى "الإمداد، والنَّجدة".

Resmî ve İdârî / رسميّ وإداريّ		
Vali/الوالي	Müessese/مؤسسة	Vesika/وثيقة
Belediye/بلديّة	Daire/دائرة	Ruhsat/رُخصة
Maliye/ماليّة	Merkez/ مركز	Kayıt/قيد
Adliye/عدليّة	Kaymakam/قائم مقام	Evrak/أوراق
Emniyet/أمنيّات[١]	Mahalle muhtarı/مُختار المحلّة	Maaş/مَعاش
Nüfus/نفوس	Muvazzaf /موظف	İkamet/إذن الإقامة İzini
İmza/إمضاء	Müdür/ مدير	Müfettiş/مُفتِّش
Talimat/تعليمات	İtfaiye/إطفائيّة	Taahhüt/تعهُّد
İhtar/ إخطار	Rüşvet/رشوة	Akit/عقد

İktisadî Ticarî/اقتصاديّ وتجاريّ		
Şirket/شركة	İthalat/إدخالات[٢]	Maliye evrakı/أوراق مالية
Seyahat/سياحة	İhracat/إخراجات	Masraf/مَصْرف[٣]
Ziraat/زراعة	Bakkal/بقّال	Havale/حوالة
Sanayi /صناعة	Müşteri/المُشترِي	Nakit/نقد
Dükkân/دُكّان	Hesap/حِساب	İflas/إفلاس
Ticaret/تجارة	Nakliyat/نقليّات	Fakir/ فقير
Elbise/ألبسة	Kumaş/قُماش	Ücret/أجرة

(١) يستعملونها بمعنى "مديرية الأمن".
(٢) يستعملونها بمعنى "استيراد".
(٣) لا يقصدون بها "البنك"، وإنّما بمعنى "المصروف".

İlmî/عِلميّ		
درس/ Ders	إعجاز علمي/İlmi icaz	قانون/Kanun
جغرافيا/ Coğrafya	كشف علمي/İlmi keşif	طِبّ/Tıp
إدراك/ İdrak	تخصُّص علميّ/İlmi ihtisas	تفكُّر/Tefekkür
إيجاد/ İcat	فلسفة/Felsefe	جَهالة/Cehâlet
أستاذ/ Üstad	إلهيّات/İlahiyat	إيضاح/ İzah
قلم/ Kalem	منطق/ Mantık	عقل/Akıl
كتاب/Kitap	تاريخ/Tarih	خَطأ/Hata
رقم/ Rakam	عدد/ Adet	شَرحٌ/Şerh
سطر/Satır	نسخة/Nüsha	جواب/Cevap
صحيفة/ Sayfa	آثار تاريخيّة/Tarihî eserler	ترجمة/Tercüme

أدبيّ/ Edebî		
حرف/Harf	شِعر/ Şiir	لفظ/Lafız
كلمة/Kelime	شاعر/ Şair	معنى/Mana
تعبير/ Tabir	خطيب/Hatip	مجاز/ Mecaz
جملة/Cümle	فصيح/Fasih	بلاغة/Belagat
كلام/Kelam	حكاية/Hikâye	كناية/Kinaye
متن/Metin	قافية/Kâfiye	النَّحْو/Nahiv
مقالة/Makale	رواية[١]/Rivayet	الهجو/Hiciv

(١) يستعملون كلمة "رواية" للدلالة على حكاية الكلام كرواية الحديث الشريف. أما الجنس الأدبي المعروف عندنا بالرواية فيُسمونه: "Roman".

Kanunî/قانونيّ		
Hukuk/حقوق	Günah/جُناح	Kefalet senedi/سند كفالة
Adalet/عدالة	Nikâh /نكاح	Umumi Vekâlet/وكالة عمومية
Mazlum/مظلوم	Karar/ قرار	İstinaf Mahkemesi/محكمة استئناف
İddia/اِدِّعاء	Temlik/تمليك	Temyiz Mahkemesi/ مَحْكَمَةُ تمييز
Tazminat/تضمينات	Teminat/تأمينات	Sulh Mahkemesi/محكمة صلح
Dava/دعوى	Muhakeme/مُحاكَمة	Cinayet Mahkemesi/محكمة جنايات
Şahit/شاهد	Hapis/حَبْسٌ	Adalet Divanı/ديوان العدل
İkrar/ إقرار	Kadı/القاضي	Adil Hâkim/حاكم عادل
İtiraf/اعتراف	Rehin/رَهْنٌ	Maddi Delil/دليل مادّيّ

Tıbbî/طِبّيّ		
Sıhhat /صحّة	Tedavi /التداوي	Hekim /حكيم
Muayene /مُعاينة	Bevl/بول	Afiyet /عافية
Ameliyat /عمليّات	İdrar / إدرار	Fıtık /فتق
İlaç[١] /عِلاج	Nezle[٢] /نَزْلة	Cerrah /جرّاح
Acil Şifa/شِفاء عاجل	Balgam /بَلْغَم	Tıp Merkezi /مركز طبّيّ
Dahiliye/داخلية	Mide /معدة	Nabız/نبض
Cildiye/جلدية	İshal /إسهال	Zatürre /ذاتُ الرِّئة
Felç/فلج	Kabız/(إمساك) قَبْض	Hap/حَبّ
İltihap /التهاب	Tahlil /تحليل	Merhem/مَرْهَم

(١) يستعملون"İlaç" بمعنى "دواء".
(٢) بمعنى "الإنفلونزا".

Dinî/دينيّ		
İmam /إمام	İbadet/عِبادة	Haram/حرام
Cami/جامع	Dua/دُعاء	Fıkıh/فقه
Mescit/مسجد	Ezan/أذان	Tefsir/ تفسير
Kıble/قِبلة	Cenaze/جنازة	Akide/عقيدة
Zekât/زكاة	İman/إيمان	Tasavvuf/تصوُّف
Sadaka/صدقة	Dünya/دنيا	Niyet/نِيّة
Hac/حَجّ	Âhiret/آخرة	Ayet/آية
Umre/عمرة	Helal/حلال	Münâfık/منافق

İçtimaî ve Ahlakî /اجتماعيّ وأخلاقيّ		
Şeref/شرف	İhlas/إخلاص	Akraba/أقرباء
Ahlâk /أخلاق	Vefa/وفاء	Ecdat/أجداد
Hayâ/حياء	İkram/إكرام	Ehil[١] /أهل
Terbiye/تربية	Aile/عائلة	Riayet/رِعاية
Edep/أدب	Ebeveyn/أبوين	Sohbet[٢]/صُحْبة
İffet/عِفّة	Valideyn/والدَين	Aşk/عشق
Sabır/ صبر	Evlat/أولاد	Mülakat/مُلاقاة
Irk/عِرْق	Kabile/قبيلة	Aşiret/عشيرة
Nesil/نَسْل	Amca/عمّ	İnsan/إنسان

(١) يستعملون كلمة (أَهل) بمعنى: لائقٌ ومؤَهَّل. وقد يستعملونها بمعنى أصحاب وغالبًا تكون في تركيب عربيّ؛ مثل: "İslâm ehli, ehli zimmet, kitap ehli".

(٢) بمعنى: الدردشة والمحادثة الخفيفة والمسامرة.

وإذا شئنا الاستمرار في ضرب الأمثلة على تأثير العربية في كلمات اللغة التركية في جميع مجالات الحياة فإننا سوف نستغرق كتابًا كاملًا، لكنّ الهدف هو أن نبيّن أن هناك كلمات عربيّة كثيرة ما زالت مستعمَلة في اللغة التركية (بلفظها العربيّ ومعناها العربيّ).

- **القسم الثاني من الكلمات؛ (الكلمات العربيّة التي استعارتها التركية بلفظها، دون معناها)**

أي تحوّلَ معنى الكلمة في اللغة الجديدة مع بقاء اللّفظ على حاله «semantic change»، فإننا سوف نضرب بعض الأمثلة على ذلك، وأهميّة هذا القسم في أنّ الذين يجمعون الكلمات العربية المستعملة في التركية معتمدين على المعاجم دون المعرفة باللغة التركية اليومية فإنّهم غالبًا ما يقعون في أخطاء عند الترجمة؛ لأنّ هذه الكلمات قد تحوَّرَ معناها في التركية، وأحيانًا قد يحصل سوء فهم بين العربيّ الذي يزور تركيا وبين المتكلمين في المجتمع التركيّ؛ ومن أمثلة ذلك:

اللّفظ العربيّ	كتابته التركيّة	معناه الجديد في التركيّة
مساعدة	Müsaade	إِذْنٌ
تشويق	Teşvik	تشجيع
إهانة	İhanet	خيانة
حقارة	Hakaret	إهانة
مُحتشَم	Muhteşem	رائع ومهيب
تشبُّث	Teşebbüs	محاولة
تكليف	Teklif	عَرْض أو اقتراح
بَحْث	Bahs	حديث
حلوى	Helva	الحلاوة الطحينية فقط
ضعيف	Zayıf	نحيف

اللّفظ العربيّ	كتابته التركيّة	معناه الجديد في التركيّة
ضربة	Darbe	انقلاب عسكري
انقلاب	İnkılap	ثورة – تغيير كبير
احتلال	İhtilal	ثورة
إشغال	İşgal	احتلال عسكري
كُفْرٌ	Küfür	السَّبّ والشّتم
مُسافِر	Misafir	ضيف
مُجادَلة	Mücadele	نضال، كفاح
هواء	Hava	جَوّ
جزاء	Ceza	عقوبة. (يستعملونها للعقوبة فقط)
أعلى	Âlâ	أجودُ، أحسَنُ
أصلاً	Asla	لا يمكن البتّة
أمّا	Amma	إلّا أنّ، لكنْ
أمان	Eman	اِحذرْ
آنِيّ	Ani	فجأةً
دَور	Devr	زمن، عَهْد
أمين	Emin	مُتأكِّد
أسرار	Esrar	الحشيش المخدِّر
غالِبًا	Galiba	محتملًا، ربّما، يبدو أنّ

اللّفظ العربيّ	كتابته التركيّة	معناه الجديد في التركيّة
غَيْرَةٌ	Gayret	بذلُ الجُهد
خَلْقٌ	Halk	شعب، عَوامّ
خارِج	Hariç	ما عدا، استثناء
حَيران	Hayran	مُعجَب
هِنديّ	Hindi	ديك روميّ
حُجْرَةٌ	Hücre	خَلِيّة
ابنة	İbne	لوطيّ
قضاء	Kaza	حادِث
قِطعة	Kıta	قارّة
مقبوض	Makbuz	إيصال دفع
ماوي (مائيّ)	Mavi	أزرق
مساعي	Mesai	ساعات دوام العمل
مسلك	Meslek	مهنة، حِرفة
مأذون	Mezun	مُتخرِّج
مُنوَّر	Münevver	مُثقَّف
مُركَّب	Mürekkep	حِبْر
مُساعِد	Müsait	مناسِب
نُفوس	Nüfus	عدد السّكان
رقابة	Rekabet	مُنافَسة

اللّفظ العربيّ	كتابته التركيّة	معناه الجديد في التركيّة
سفر	Sefer	غزوة
صُحبة	Sohbet	مُحادَثة
سُنّة	Sünnet	خِتان
تعمير	Tamir	إصلاح
تصرُّف	Tasarruf	توفير، ترشيد
تجاوُز	Tecavüz	اغتصاب
تأثُّر	Teessür	حُزن
تَنَفُّس	Teneffüs	استراحة
ولد	Veled	لَقيط
زَحمة	Zahmet	مَشَقّة
ضَمّ	Zam	زيادة السعر أو الأجرة
إي والله	Eyvallah	شُكرًا
استثمار	İstismar	استغلال
فقط	Fakat	لكنْ (للاستدراك)
اِلتفات	İltifat	المدح والمجاملة
ورم	Verem	داء السّل
سوء قصد	Suikast	عملية الاغتيال
عَجَمي	Acemi	مبتدئ، قليل الخبرة، غشيم

وهناك دراسات مستقلّة حول التطور الدلالي للكلمات العربية المستعمَلة في التركية[١]، علمًا أنّنا عندما ندقِّق النظر نجدُ أنّ هناك علاقةً بين المعنى الأصليّ للكلمة وبين المعنى الجديد الذي تولّد في رحاب اللغة التركيّة، ولا سيّما من إطلاق العامّ على الخاصّ.

وإنّ الاستقراء يفضي بنا إلى أنّ **معظمَ الكلمات التركية التي تبدأ بحرف الميم هي ذات أصول كلمات عربية**؛ مثل: (محترم، مشغول، مشهور، معلوم، مجهول، محروم، مقصود، مغدور، مطلوب، ماهر، معدن، مركز، مفتِّش، مِسك، مُسوَّدة، مطبوع، مَقام، مسجد، مُطلَق، معذِرة، ...).

ونشير إلى أنّ اللغة التركية قد تقترض من العربيّة **لفظًا بصيغة الجمع وتستعمله في الدّلالة على المفرد**؛ ومن أمثلة ذلك: (أحباب، Ahbab، بمعنى حبيب). وعندما يريدون التعبير بالجمع يستعملون لاحقة الجمع في اللغة التركية "Lar,Ler".

وإليك بعض الأمثلة:

الكلمة العربية	الكلمة التركية	المقصود بالتركية	جمع الكلمة بالتركية
أولاد	Evlat	وَلَد	Evlatlar
أقرباء	Akraba	أحد الأقارب	Akrabalar
أولياء	Evliya	وَلِيّ الله	Evliyalar
أخشاب	Ahşap	الخشب	Ahşaplar
أقران	Akran	قرين، نظير	Akranlar
أعضاء	Aza	عضو	Azalar
أوراق	Evrak	ورقة	Evraklar
ألبسة	Elbise	ثوب	Elbiseler
طَلَبة	Talebe	طالب	Talebeler

(1) Emrullah İşler, TÜRKÇEDE ANLAM KAYMASINA UĞRAYAN ARAPÇA KELİME VE KELİME GRUPLARI, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1997.

وثمّة ملاحظة مهمّة لا بُدّ من إيضاحها: إنّ وجود هذه الكلمات العربيّة في اللغة التركية لا يعني أنّه لا يوجد مُقابلٌ أو مرادف لها في التركيّة؛ فإنّنا نجدُ بعض الكلمات العربيّة المستعملة في التركية ويوجد لها مرادف تركيّ، ومن أمثلة ذلك:

الكلمة التركية ذات الأصل العربيّ	كتابتها العربيّة	مُرادِفها من اللغة التركية
Ecnebî	أجنبيّ	Yabancı
Lisan	لسان	Dil
İhraç	إخراج	Çıkarmak
الكلمة التركية ذات الأصل العربيّ	**كتابتها العربيّة**	**مُرادِفها من اللغة التركية**
Kelam	كلام	Söz – Laf
Esas	أساس	Temel
İsim	اِسم	Ad
İmtihan	امتحان	Sınav
Harp	حرب	Savaş

ولكنّ اتّساع رقعة الدولة العثمانية وانضواء شعوب وقوميّات متنوعة تحت لوائها أتاح لها فرصة الاستفادة من هذه اللّغات، ولا سيّما العربيّة والفارسية.

وفي الكلام التركيّ اليوميّ هناك كلمات عربيّة تتكرّر كثيرًا في كلّ يوم؛ أمثال:

Tamam/تمام	Merhaba/مرحبًا	**Teşekkür**ler/تشكُّر
Aynen/عينًا	Zaten/ذاتًا	**Hayır**lı **Sabah**lar/صباح الخير
Tabi/طبعًا	Acaba/عجبًا	**Kusur**a bakmayın/لا تنظر تقصيري(١)
Lütfen/لطفًا	Mutlaka/مطلقًا	**Özür** Dilerim/أرجو العُذر

(١) بمعنى: لا تُؤاخِذْني.

Asla/أصلا	Lazım/لازِم	**Memnun** oldum/أصبحت ممنونًا
Elbette/البتّة	Mümkün/ممكن	**İhtiyac**ın var mı/هل يوجد احتياجُك؟
Mübarek/مُبارَك	Tebrik/تبريك	**Fena** değil /(فناء) ليس فانيًا وسيّئًا

– **ثانيًا: التعبيرات (القوالب).**

إنّ أثر العربيّة في التركية لم يقتصر على الكلمات المفردة، بل تعدّاه إلى دخول تراكيب وتعابير عربية في وسط الكلام التركيّ، ومن أمثلة ذلك:

التعبير العربي/ كتابته التركية	التعبير العربي/ كتابته التركية
مع الأسف/ Maalesef	الحمد لله/ Elhamdülillah
حفظنا الله/ Hafazanallah	غير مشروع/ Gayr–i meşru
بناء عليه/ Binaenaleyh	الله أكبر/ Allahu ekber
ما شاء الله/ Maşallah	والله بالله/ Vallâhi billâhi
بارك الله/ Bârekallah	لا على التعيين/ Lâlettayîn
أستغفر الله/ Estağfirullah	في الحقيقة/ Fil hakika
إن شاء الله/ İnşallah	آمين أجمعين/ Amin ecmain
بسم الله/ Bismillah	أمان يا إلهي/ Aman Allahım
فوق العادة/Fevkalâde	وسائره/Vesaire
السلام عليكم/ Selamün aleyküm	وعليكم السّلام/Aleykümselam
بالمُقابلة[١]/Bilmukabele	مَعاذ الله/ Maazallah
حُسن الظَّنّ/ Hüsnüzan	سوء القصد/suikast[٢]

(١) بمعنى: ولكم مثل ذلك. مثلاً تقول للتركي: أنا أحبك. يُجيبك: بالمقابلة.
(٢) يستعملون هذه الكلمات أيضًا للدلالة على معنى "الاغتيال".

- ثالثًا: الجمل.

وربّما تسمع رجلًا في المجتمع التركيّ يتكلّم جملة كلُّها أو معظمُها كلمات عربيّة؛ ومن أمثلة ذلك:

- الوقتُ نَقْدٌ. — Vakit nakittir.
- الحاكم: القاتل مجهول. — Hâkim: Katil meçhuldür.
- إنا لله وإنّا إليه راجعون. — İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn.
- آمنّا وصَدَّقنا. — Amennâ ve saddaknâ.
- كلّم كلّم لا ينفع. — Kellim kellim lâ yenfa.
- المرشد الحقيقي في الحياة العلمُ. — Hayatta hakiki mürşit ilimdir.
- بعدَ خراب البصرة. — ba’de harabi’l–basra.
- العدالة أساس المُلك. — Adalet mülkün temelidir.
- سنُخرج الكلمات الأجنبية من لساننا. — Lisanımızdaki ecnebî kelimeleri ihraç edeceğiz.

وربّما ترى بعض أفراد المجتمع التركيّ الذين يعرفون العربية يخلطون العربية والتركية في جملة واحدة، وأحيانًا يكون هذا على سبيل الدُّعابة، ومن ذلك:

- التكرار أحسن ولو كان يوز سكسن. — Ettekraru ahsen velev kane 180.
- لكل مقام مقال، ولكل أورمان جقال.[١] — Likulli makamin makal ve Likulli ormanin çakal.
- اونجه رفيق صونره طريق.[٢] — Önce rafik sonra tarik .

---

(١) يعني: "ولكل غابةٍ ابن آوى".

(٢) يعني: الرفيق قبل الطريق.

– رابعًا: الروابط بين الجُمَل.

وأحيانًا نجد بين الجمل التركية كلمات عربية الغرض منها الربط بين الجمل، ومن ذلك:

Yani /يعني	Hatta/حتّى	Sebebiyle /بسبب
Mesela/مثلا	Fakat/فقط[١]	Binaenaleyh/بناءً عليه
Lakin/لكنْ	Maamâfîh/مع ما فيه	Bilakis/بالعكس
Ve/وَ	İlla/إلا	amma,ve lakin/ولكنْ
Hâla/حالا[٢]	Rağmen/رَغْمًا	Esna/أثناء
Bizzat/بالذّات	İlave/علاوة على	Velhasıl/والحاصِل[٣]
Kıyasla/بالقياس إلى	Ekseriyetle/غالبًا[٤]	Vesilesi/وسيلة

– خامسًا: الأدعية.

وعندما تمشي في أزقّة تركيا وأسواقها فسوف تسمع الدعاء بين الناس، وسوف تسمع الكلمات العربية الإسلامية في هذه الأدعية؛ مثلًا:

- Allah **bereket** versin. — ليُعطِ اللهُ **البركة**.[٥]
- Allah **şifa** versin. — ليُعطِ اللهُ **الشفاءَ**.
- Allah **hidayet** versin. — ليُعطِ اللهُ **الهدايةَ**.
- Allah ne **muradın** varsa versin. — فليعطك الله **مرادَك**.
- Allah **bela**nı vermesin. — لا يُعطِك الله **بلاءً**.

---

(١) يستعملون"fakat" بمعنى حرف الاستدراك "لكنْ".
(٢) يستعملون"hâla" بمعنى "ما زالَ، أو ليس بعد".
(٣) تستعمل في ختام الحديث، بمعنى نتيجة الكلام وصفوته.
(٤) تختلف ترجمة هذه الكلمة بحسب سياقها وموقعها من الجملة.
(٥) ملحوظة: سوف نترجم الأدعية الآتية ترجمة حرفية بحسب منطق اللغة التركية.

➢ Allah **cezanı** vermesin.	لا يُعطِك الله **جزاءً** (عِقابًا).
➢ Allah **kabul** etsin.	فليفعل الله **قَبولا**. (فليقبل الله)
➢ Allah **İslah** etsin.	فليفعل الله **إصلاحًا**.
➢ Allah **kahr**etmesin.	لا يَفْعَلِ اللهُ **قهرًا**.
➢ Allah **rahmet** eylesin.	فليفعل الله **رحمةً**.
➢ Allah **nasip** eylesin.	فليُعطِ الله **نصيبًا**.
➢ Allah **muvaffak** eylesin.	فليفعل الله **توفيقًا**.
➢ Allah **ihsan** eylesin.	فليفعل الله **إحسانًا**.
➢ Allah **inayet** eylesin.	فليفعل الله **عنايةً**.
➢ Allah **razı** olsun.	فليكُن الله **راضِيًا**.
➢ **Afiyet** olsun, **şifa** olsun.	فليكُن **عافية**، فليكن **شفاءً**.
➢ **Hamd** olsun.	لِيَكُنْ **حَمْدًا**.
➢ Çok **şükür**.	**شكر** كثير (هذه الجملة خاصة بشكر الله تعالى).
➢ Allah **ömr**ünü **bereket**li eylesin.	**فليبارك** الله في **عمرك**.
➢ Allah **taksirat**ını **affet**sin.	**فليعفُ** الله عن **تقصيراتك**.

ونحن ترجمنا الأدعية السّابقة ترجمة حرفيّةً بحسب منطق اللغة التركيّة –وإنْ ظهرت الترجمة ركيكة غير موافقة للأدعية بمنطق العربيّة–؛ وذلك بهدف بيان نظام اللغة التركية في التعامل مع الكلمات الوافدة وتحويلها إلى فعل تركيّ من خلال الاستعانة بالأفعال المساعدة مثل: "etmek–eylemek–vermek–olmak"

❖ أحوال اللغة العربية في تركيا في يومنا:

إنّ الجمهورية التركية اليوم تعي تمامًا أهمية اللغة العربيّة من الناحيتين السياسية والاقتصادية، ولا سيّما أنه تربط بين تركيا والدول العربية علاقات اقتصادية وسياسية

متنوّعة، فضلًا على أهميتها في الجانب الديني؛ لذا فإنّ الإعلام ونظام التعليم التركيّ بدأا يُراعيان قضية اللغة العربيّة، ومن أمثلة ذلك:

- **مدارس الأئمة والخطباء** "İmam–hatip lisesi"

في عام ١٩٢٤م افتُتحت ٢٩ مدرسة باسم "مدارس الأئمة والخطباء" ووظيفتها إعداد الخُطباء للمساجد، وكان فيها دروس للغة العربية، ثُمّ تمّ إغلاقُها سنة ١٩٣١م. ثُمّ أُعيد افتتاحُها من جديد عام ١٩٥١م، وتشهد الآن ازدهارًا كبيرًا وبلغ عددها نحو ١٠٠٠ مدرسة، وهي مدارس حكوميّة تابعة لوزارة التربية، تبدأُ الدراسة فيها من الصف الخامس الابتدائيّ حتّى نهاية الثانويّة، وفي هذه المدارس ثمّة مادّة اللغة العربيّة "Arap Dili" في كلّ سنة، يتلقّى فيها الطالب معارف متدرّجة حول اللغة العربية؛ بدءًا من الأحرف العربية، إلى تعليمه مهارتي القراءة والكتابة، ومبادئ النّحو والصّرف، إلّا أنّ هؤلاء الطّلّاب يبقون في حاجة إلى دعم في مهارتي الاستماع والمحادثة، وذلك لغياب وسط عربيّ يمارسون فيه اللغة التي يتعلّمونها، وهذا حالُ أكثرِ متعلّمي العربيّة في تركيا[١].

ويجدر بالذكر أنّ وزارة التربية التركية أصدرت قرارًا بتدريس اللغة العربية في عموم المدارس الابتدائية والثانوية كلغة أجنبية اختيارية على غرار اللغات الأجنبية الأخرى التي من بينها الإسبانية والإيطالية والصينية، وقد بدأ تطبيقه عام ٢٠٠٦م.

- **كليات الإلهيات** "İlâhiyat Fakültesi" **والعلوم الإسلامية** "İslami İlimler Fakültesi"

وهذه الكلّيّات بدأت عام ١٩٢٤م باسم كلية اللاهوت، ثم أُغلقت ١٩٣٤م، ثم أعيد افتتاحها، وفي العقد الأخير بدأ يدخل اسم جديد هو «كلية العلوم الإسلامية»، وازداد عدد هذه الكليات بشكل لافت فبلغ عددها ١٠٠ ونيّفًا. يدرسُ الطالبُ فيها العلومَ الشرعيّة أربع سنوات، ولكنّه قبل ذلك يدرس اللغة العربية سنة كاملة اسمها (السنة التّحضيرية) "Hazırlık Sınıfı"، وفي هذه السنة يُدرَّسون العربيّةَ بكلّ مهاراتها (الاستماع، والقراءة، والكتابة، والمحادثة، والنحو، والصرف، والتعبير الشفويّ والكتابيّ). وبعد نجاح الطالب واجتيازه السنة التحضيرية يبدأ بدراسة العلوم الإسلامية (التفسير، والعقيدة، والحديث...) لأربع سنوات. والقانون يقضي أن تكون لغة التدريس في هذه السنوات الأربع ثلاثين

(١) فيلم وثائقيّ بالعربية حول مدارس الأئمة والخطباء التركية، قناة الجزيرة
https://www.youtube.com/watch?v=FfBXNYHTE10

بالمئة بالعربية وسبعين بالمئة بالتركية، على أنّ بعض كليّات العلوم الإسلامية في تركيا تدرّس الطلاب السنوات الأربع باللغة العربية (١٠٠٪) فيكون الطالب المتخرِّج فيها قد درس اللغة العربية خمس سنوات، ولكنّ عددها قليل. وبالطبع هناك مشكلات كثيرة تواجه تجربة تدريس اللغة العربية في تركيا، وهذه قضية أُخرى تُعالَج في مجال تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها.

- **كليات الآداب/ قسم اللغة العربية** «Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı»

وفي هذه الكليّات يدرس الطلّاب اللغة العربيّة على مستوى عالٍ يليق بالمتخصّص باللغة العربية، فيدرسون الأدب العربي والنّحو والصرف والنقد والبلاغة واللسانيات والأدب المقارن. وكذلك هناك أقسام لغة عربية في بعض كليّات التربية.

مراكز تحفيظ القرآن «Kur’an Kursları»

هي معاهد حكوميّة مُلحَقة بالمساجد، وتابعة لرئاسة الشؤون الدينية "tenayiD ığılnakşaB irelşİ"، وفي هذه المراكز أو المعاهد تحضر السيّدات والفتيات والأطفال لحفظ القرآن الكريم، وتلقّي دروس في الحروف العربيّة وقراءة القرآن الكريم (التي هي نفسها قواعد القراءة العربية) والتّجويد، وبعض المعارف الشرعيّة في العقيدة والعبادات والأخلاق والسيرة، وبعض الأنشطة الاجتماعية(١).

- **معاهد خاصة:**

وهناك معاهد خاصّة (مأجورة) لتعليم اللغة العربيّة بكلّ مستوياتها، يقصدُها الناس من مختلف شرائح المجتمع التركيّ، فالبعض يريد تعلُّم العربيّة لأنّه تاجرٌ يرتبط بعلاقات تجاريّة مع البلدان العربيّة، والبعض لهدف ديني؛ كي يفهم القرآن الكريم والسُّنّة النبويّة، والبعض لينجح في امتحان اللغة الأجنبية "YDS" الذي تشترطه الجامعات التركية لقبول الطالب في مرحلة الدراسات العليا(٢)، والبعض لهدف ثقافيّ وهو حبّ اللغات

(١) الموقع الرسمي لرئاسة الشؤون الدينية التركية – قسم الخدمات التعليمية
https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr

(٢) امتحان اللغة الأجنبية (YDS) يكون بإحدى اللغات الآتية: العربية، والإنجليزية، والألمانية، والروسية، والإسبانية، والفارسية، واليونانية، والإيطالية. وطريقة الامتحان (أتمتة)، وأسئلته رصينة، وهو يعتمد على قدرة الطالب على فهم النصوص واستيعابها وتحليلها، وعلى معرفته بالاستعمالات اللغوية الحديثة في اللغة العربية.

وحبّ الاطّلاع. إضافة إلى مراكز حكومية تابعة لرئاسة الشؤون الدينية، أو تابعة إلى البلديات، أو جمعيات؛ ومن ذلك مراكز "ISMEK" وهي اختصار لـ"دورات بلدية إسطنبول لتعليم الفنون والحِرَف".

- **أثر العرب السّاكنين في تركيا:**

في السنوات الأخيرة وبسبب الظروف الأمنيّة والاقتصاديّة المضطربة في بعض الدول العربيّة؛ فإنّ كثيرًا من المواطنين العرب من سورية، والعراق، ومصر، واليمن.. قد سافروا للعيش في تركيا، ضيوفًا أو مستثمرين، وهؤلاء يقاربون خمسة ملايين شخص لغتهم الأمّ العربيّة، وهذا –بلا ريب– سوف ينعكس إيجابًا على تقدُّم تعليم اللغة العربية في تركيا؛ لأنّ الطّلاب الأتراك وجدوا في هؤلاء الضيوف فرصة لممارسة المحادثة العربية معهم، فضلًا على وجود أعداد كبيرة من المعلمين والأكاديميين بين هؤلاء الضيوف، والذين عملوا في مجال التعليم والتعليم العالي وكانوا كسبًا كبيرًا لتعليم العربية في تركيا. وهناك كثير من هؤلاء المثقفين العرب المهاجرين عملوا في مجال تدريس اللغة العربية للأتراك مصدرًا لكسب الرزق، في ظلّ اهتمام متزايد من المجتمع التركي بتعلّم اللغة العربية. يُضاف إلى ذلك الأعداد الهائلة من السّائحين العرب الذين يزورون تركيا سنويًّا وخاصة في الصّيف، ولأجل هذه الأسباب مجتمعة رأينا بعض التّطورات بشأن اللغة العربيّة في تركيا.

ومن أمثلة هذه التطورات؛ أنّك إذا دخلت إلى المتجر، ودقّقت في السِّلع، فستجد أنّ كثيرًا من السِّلع يُكتب عليها بالتركية والعربيّة.

وإذا ذهبت إلى المستشفيات التركية الحكومية فسوف تجد في كلّ مستشفى مترجِمًا بين اللغتين العربية والتركية عيّنته الحكومة لمساعدة المرضى العرب على التواصل مع الأطباء الأتراك. بل إنّ النّظام الإلكترونيّ لحجز مواعيد المستشفيات أصبح باللغتين التركية والعربية.

وشركات الهواتف أصبحت تقدّم خدماتها بالتركية والعربية، وهذا اقتضته الضرورة الاقتصادية لكثرة الزّبائن العرب في تركيا.

يُضاف إلى ذلك أنّ الحكومة التركية تُخضع بعض أفراد الشرطة لدورات في تعلُّم اللغة العربيّة –ولا سيّما في الولايات التي تزدحم باللاجئين والسائحين العرب؛ كي يستطيعوا التعامل مع التطورات الأمنية في تلك المناطق.

- **قناة تلفزيونيّة حكوميّة تركيّة ناطقة باللغة العربية: "TRT Arapça"**

في شهر نيسان ٢٠١٠م وبموجب قرار حكوميّ افتتحت محطّة "تي آر تي عربي" الناطقة باللغة العربية، وفيها برامج ثقافية واقتصادية وسياسية وفنية باللغة العربية، بعضها يدور حول الحياة في المجتمع التركيّ، وبعضها حول المجتمع العربيّ، وهذه القناة أسهمت أيضًا في زيادة تمكين اللغة العربية في تركيا[١].

- **مواقع إلكترونيّة تركيّة رسميّة باللغة العربيّة:** مثل موقع رئاسة الشؤون الدينية https://diyanet.gov.tr/ar-SA/ وهذه المؤسسة تشبه وزارة الأوقاف في البلدان العربية، وكذلك بعض الصّحف التركية مثل صحيفة يني شفق "Yeni Şafak" https://www.yenisafak.com/ar، إضافة إلى حسابات إلكترونية شخصية لكبار الشخصيات السياسية والثّقافية في تركيا (باللغة العربية).

- **فعاليات ثقافية متنوّعة لتمكين اللغة العربيّة:** مثل:

- **المسابقة الدولية للغة العربيّة في تركيا:** تُقام هذه المسابقة سنويًّا تحت إشراف وزارة التربية التركية، ويشارك فيها طلّاب المدارس التركية بمختلف مستوياتها، إضافة إلى مدارس أفريقية وأوروبية وآسيوية، وتستمرّ التصفيات على مستوى المناطق ثم المدن ثم الولايات حتّى تصل إلى المسابقة النهائية، ويشارك فيها الطلبة بمنافسات في المناظرات والمسرحيات والأشعار والأناشيد باللغة العربيّة إضافة إلى المعلومات اللغوية والخطّ العربيّ. وهذا كلُّه يمكّن اللغة العربية عند الجيل الناشئ، وهذه المسابقة الدولية السنوية –وما يصحبها من حضور رسمي عالٍ وأجواء احتفالية وتغطية إعلامية– تعطي العربية هيبة وأهمية في نفوس التلاميذ والمجتمع عمومًا.[٢]

---

(١) الموقع الرسميّ للقناة: https://www.trtarabi.com

(٢) https://www.youtube.com/watch?v=IMXzrtyVdoM

- **التّبادل الطّلّابيّ بين الجامعات العربيّة والتركية:** ضمن "برنامج مولانا للتّبادل" "Mevlana Değişim Programı" الذي يستفيد منه الطلاب المتفوقون في الجامعات التركية ويُوفدون للدراسة في جامعات عربيّة، بالإضافة إلى غيره من البرامج والاتفاقيّات الثنائية التي توفّر للطالب فرصةً لإتقان اللغة العربية في تلك البلدان العربية، ولكنّ هؤلاء الطلاب الذين تعلّموا العربية الفصيحة من الكتب والقرآن الكريم وتعلّموا الصرف والنحو عندما يُسافرون إلى بلد عربي يُصابون بخيبة وصدمة كبيرة لأنّهم يسمعون لهجات عامية لا يفهمونها، ويشعرون بالاستياء من العرب الذين يتركون لسان القرآن ويستعملون لهجات عاميّة منحرفة انحرافًا شديدًا عن النظام الصرفي والنحوي للغة العربية القياسية.

- **معرض إسطنبول الدوليّ للكتاب العربيّ:** معرض سنويّ يُقام في مدينة إسطنبول تُشارك فيه دور نشر عربية، ودور نشر تركية تنشر بالعربية، يأتيه الزّائرون من العرب ومن الأتراك الذين يعرفون العربية أو يريدون تعلُّمها، وعلى هامش هذا المعرض تُقام محاضرات وندوات فكريّة يشارك فيها محاضرون عرب وأتراك، وهذه التّظاهرة الثقافية من شأنها تعزيز مكانة اللغة العربية في تركيا.[١]

- **المدارس الدّولية العربية:** بسبب وجود أعداد كبيرة من العرب في تركيا، افتُتحت مدارس دولية خاصة لكثير من الدول العربيّة، كلُّ مدرسة تدرِّسُ طلّابها المنهاج الدراسيّ المقرّر في دولتها -وهو بالطبع باللغة العربية- وهذا من شأنه أيضًا الحفاظ على اللغة العربية اللغة الأمّ عند التلاميذ العرب الذين يعيشون في تركيا، وهؤلاء التلاميذ سيكونون عونًا لزملائهم الأتراك الذين يرغبون بممارسة مهارة المحادثة بالعربية. وفي هذا المقام لا ننسى أثر الجمعيات الأدبية واللغوية والمراكز الثقافية العربية المتنوعة الموجودة في تركيا.

(١) https://www.youtube.com/watch?v=R4a_07aK4o0

نتائج البحث وتوصياته:

١. تبيّن لنا أن كثيرًا من أفراد المجتمع التركيّ يستعملون كلمات عربية كثيرة جدًا، وهم لا يدرون ذلك، بل يظنّون أنّها من صميم اللغة التركية.

٢. ندعو إلى **تصنيف قوائم للكلمات العربية في اللغة التركية تكون مقسّمة بحسب الموضوعات، بغيةَ الاستفادة منها في أثناء تحضير سلاسل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها (للأتراك)، وسلاسل تعليم اللغة التركية للعرب.** ولا يخفى ما لهذا العمل من أهميّة وفائدة؛ على الأقلّ أنّه يزيل حاجز الوهم عند المتعلّم التركي المبتدئ الذي يتوهَّم أن العربية لغة صعبة.

٣. ندعو الباحثين إلى دراسات مماثلة في لغات الشعوب المسلمة أو المحيطة جغرافيًّا بالعرب أو المسلمين، كالأوردية والفارسية والهندية والكردية والبلوشية والبنجابية وكل المحيط الجغرافيّ للعرب وللمسلمين.

٤. ونرى عدم حصر هذه الدراسات في باب اللغة، بل ينبغي التغلغل في باب الأدب المقارن ودراسة التأثير الأدبي بين هذه اللغات.

٥. إذا كانت روابط الإسلام تجمع بين الشعوب الإسلامية برباط إلهيّ مقدَّس؛ فإنّ العربية رابط حضاري وديني وثقافيّ بين جميع الشعوب المسلمة، وهذه الدراسات المقارنة تفتح أبوابًا مُؤصَدَة من حضارتنا تُثبت أخوّتنا مع الشعوب الإسلامية الأخرى، فهذا النّوع من الدراسات له أهميّة دينيّة وحضارية وسياسية إضافة إلى أهميّته العلمية في باب اللغة.

* * *

المصادر والمراجع

١- المراجع العربيّة:

١. أحمد توفيق المدنيّ، "**الوجود العربيّ في اللغة التركية**"، مجلّة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد: ٣٦، ١٩٧٥م.

٢. إسماعيل أحمد ياغي، **الدولة العثمانية في التاريخ الإسلاميّ الحديث**، مكتبة العبيكان، ط١، الرياض، ١٩٩٦م.

٣. حسن إبراهيم حسن (ت١٣٨٨هـ/١٩٦٨م)، **تاريخ الإسلام السّياسي والدينيّ والثّقافيّ والاجتماعيّ**، ٤ج، دار الجيل، ط١٤، بيروت، ١٩٩٦م.

٤. خير الدين الزركليّ (ت١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، **الأعلام**، ٨ج، دار العلم للملايين، ط١٥، بيروت، ٢٠٠٢م.

٥. دوزي، انجلمان، **معجم المفردات الإسبانية والبرتغالية المشتقة من اللغة العربية**، مكتبة لبنان ناشرون، ط٢، بيروت، ١٩٧٤م.

٦. سليمان العميرات – نجلاء ياصدمان، "**حركة ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية بعد انقلاب الحرف (دراسة لسانية نقدية)**"، مجلة اللغة العربية وآدابها، جامعة البليدة٢، الجزائر، المجلد: ٨، العدد: ١، ٢٠٢٠م.

٧. سليمان العميرات – نجلاء ياصدمان، "**حركة ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التركية قبل انقلاب الحرف (دراسة لسانية نقدية)**"، مجلة الممارسات اللغوية، جامعة مولود معمري تيزي–وزو، الجزائر، المجلد: ١١، العدد: ١، ٢٠٢٠م.

٨. سهيل صابان حقّي، **معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية**، جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، ط١، الرياض، ٢٠٠٥م.

٩. صدر الدين علي الحسيني (ت٦٢٢هـ/١٢٢٥م)، **أخبار الدولة السلجوقية**، تصحيح محمد إقبال، نشريات كلية فنجاب، ط١، لاهور، ١٩٣٣م.

١٠. عبدالعزيز الشّنّاويّ (ت١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها**، ٤ج، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، القاهرة، ٢٠١٣م.

١١. علي محمد الصّلّابيّ، **الدولة العثمانية (عوامل النهضة وأسباب السقوط)**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر.

١٢. علي محمد الصّلّابي، **دولة السّلاجقة (وبروز مشروع إسلاميّ لمقاومة التغلغل الباطني والمشروع الصّليبيّ)**، مؤسسة اقرأ، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٣. محمد أنيس، **الدولة العثمانية والشرق العربيّ**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، القاهرة، ١٩٩٩م.

١٤. محمد سهيل طقّوش، **تاريخ السّلاجقة في بلاد الشام**، دار النّفائس، ط١، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٥. محمد سهيل طقّوش، **تاريخ سلاجقة الروم في آسيا الصغرى**، دار النفائس، ط١، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٦. محمد فؤاد كوبريلي (ت١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)، **قيام الدولة العثمانية**، ترجمة أحمد السعيد سليمان، دار الكتاب العربي، ط١، مصر، ١٩٩٣م.

١٧. محمد نور الدين عبدالمنعم، **معجم الألفاظ العربية في اللغة الفارسية**، ٢ج، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، الرياض، ٢٠٠٥م.

١٨. مخيمر صالح، **"الألفاظ العربية في اللغة التركية"**، مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق، العدد: ٦٤، ج١، ١٩٨٩م.

١٩. مريم التميميّ، **"أثر اللغة العربيّة في اللغات الحيّة؛ الإسبانية والإنجليزية نموذجًا"**، حوليّة المنتدى، بغداد، المجلد: ١، العدد: ٥، ٢٠١٠م.

٢- المراجع الأجنبيّة:

1. Emrullah İşler, ***TÜRKÇEDE ANLAM KAYMASINA UĞRAYAN ARAPÇA KELİME VE KELİME GRUPLARI***, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1997.
2. Soner Akdağ & Bahri Kuş, ***“Bazı Arap Lehçelerinde Kullanılan Türkçe Sonekler Üzerine Yeni Bir İnceleme”***, Turkish Studies, c. VII/1, (2012), pp.1567-1582.

3. Geoffrey Lewis, **Trajik Başarı Türk Dil Reformu**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2007.

4. Yaşar Avci, **Arapça Kökenli Osmanlıca Sözcükler**, Master's thesis, Van yüzüncü yıl university, 2006.

٣- مواقع الإنترنت:

٠١ تقرير حول فعالية مسابقات اللغة العربية في تركيا

https://www.youtube.com/watch?v=lMXzrtyVdoM

٠٢ الجزيرة الوثائقية، جولة في معرض إسطنبول الدولي للكتاب العربي

https://www.youtube.com/watch?v=R4a_07aK4o0

٠٣ الجزيرة الوثائقية، مدارس الأئمة والخطباء

https://www.youtube.com/watch?v=FfBXNYHTE10

٠٤ قناة الجزيرة، حوار متلفز حول تأثير اللغة العربية في التركية، وتعليم العربية في تركيا

https://www.youtube.com/watch?v=1Lk6SXX4DBw

٠٥ موسوعة منارة الإسلام، مقال بعنوان: «بعض الجوانب الحضارية في الدولة العثمانية»

http://www.islambeacon.com/m

٠٦ موقع رئاسة الشؤون الدينية التركية – قسم الخدمات التعليمية

https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr

٠٧ موقع قناة التركية بالعربي https://www.trtarabi.com

٠٨ موقع مؤسسة (مجمع) اللغة التركيّة http://tdk.gov.tr

4. qanaat aljazira–hiwar mutalfaz hawl tathir allughat alearabiat fi alturkiati, wataelim alearabiat fi turkia:

https://www.youtube.com/watch?v=1Lk6SXX4DBw

5. mawsueat manarat al'iislami, maqal bieunwani: "baed aljawanib alhadariat fi aldawlat aleuthmania" http://www.islambeacon.com/m/

6. mawqie riasat alshuwuwn aldiyniat alturkiat – qism alkhadmat altaelimiati: https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr

7. mawqie qanaat alturkiat bialearabii: https://www.trtarabi.com

8. mawqie majmae allughat alturkia: http://tdk.gov.tr

18. mukhaymar salihu, “al’alfaz alearabiat fi allughat altarkiati”, mjllt majmae allughat alearabiat bidimshiq, aleadad:64 , ja1, 1989m.

19. maryam altmymy, “athar allughat alerbyt fi allughat alhyt; al’iisbaniat wal’iinjliziat nmwdhjana” hwlyt almuntadaa, baghadadi, almajld:1 , aleidd:2010 ,5 m.

2- Foreign references

1. emrullah işler, “alkalimat waleibarat alearabiat alati shahidat tahawulan fi almaenaa fi allughat alturkiati”, muasasat al’abhath alealamiat alturkiat, istanbul, 1997.

2. soner akdağ & bahri kuş, “dirasat jadidat ealaa allawahiq alturkiat almustakhdamat fi baed allahajat alearabiat”, mjllt aldirasat alturkiat, almajld. VII/1, (2012), ss.1567-1582.

3. geoffrey lewis, alnajah almasawiu fi ‘iislah allughat alturkiat, baradijma lilnashr, istanbul, 2007.

4. yaşar avcı, alturkiat aleuthmaniat kalimat earabiat almansha, risalat majistir, jamieat van yuzunku yil. 2006.

3- Mawaqie al’iintirnit:

1. taqrir hawl faealiaat musabaqat allughat alearabiat alduwliat fi turkia: https://www.youtube.com/watch?v=lMXzrtyVdoM

2. aljazirat alwathayiqiat – jawlat fi maerid ‘iistanbul aldawlii lilkitab alearabii: https://www.youtube.com/watch?v=R4a_07aK4o0

3. aljazirat alwathayiqia- madaris al’ayimmt walkhutaba

https://www.youtube.com/watch?v=FfBXNYHTE10

8. sahil saban hqqy, muejam al'alfaz alearabiat fi allughat altarkiati, jamieat al'imam muhamad bin sueud al'iislamiat, t1, alriyad, 2005m.

9. sadar aldiyn eali alhusayni (t622h/1225m), 'akhbar aldawlat alsiljuqiatu, tashih muhamad 'iiqbal, nashriat kuliyat fanajab, t1, lahwur, 1933m.

10. eabd aleaziz alshshnnawy (t1406h/1986m), aldawlat aleathmaniat dawlat 'iislamiatan muftarana ealayha, 4j, maktabat al'anjilu almisriat, t1, alqahirat, 2013m.

11. eali muhamad alssllaby, aldawlat aleuthmania (ewamil alnahdat wa'asbab alsqwt), dar altawzie walnashr al'iislamiat, misr.

12. eali muhamad alssllaby, dawlat alsslajq (wburuz mashrue 'islamy limuqawamat altaghalghul albatinii walmashrue alsslyby), muasasat aqra, t1, alqahirat, 2006m.

13. muhamad 'anyis, aldawlat aleuthmaniat walsharq alerby, maktabat al'anjalu misriat, t1, alqahirat, 1999m.

14. muhamad sahil tqqwsh, tarikh alsslajqt fi bilad alshaami, dar alnnfays, t1, bayruut, 2002m.

15. muhamad sahil tqqwsh, tarikh salajiqat alruwm fi asia alsughraa, dar alnafayis, t1, bayruut, 2002m.

16. muhamad fuad kubrili (t1386h/1966m), qiam aldawlat aleuthmaniatu, tarjamat 'ahmad alsaeid sulayman, dar alkitab alearabi, t1, misr, 1993m.

17. muhamad nur aldiyn eabd almuneim, maejam al'alfaz alearabiat fi allughat alfarsiati, 2j, jamieat al'imam muhamad bin sueud al'iislamiat, t1, alriyad, 2005m.

Sources and References

1- Arabic references

1. ahmad tawfiq almdny, “alwujud alerby fi allughat altarkiati”, mjllt majmae allughat alearabiat bialqahirat, aleadd:,36 1975m.
2. Ismail ahmad Yaghi, aldawlat aleithmaniat fi alttarikh al’islamy alhadith, maktabat aleubaykan, altabeat al’uwlaa, alriyad, 1996m.
3. hasan ‘iibrahim hasan (t1388h/1968m), tarikh al’islam alssyasy waldyny walththqafy walajtmaey, 4j, dar aljil, t14, bayruut, 1996m.
4. khayr aldiyn alzrkly (t1396h/1976m), al’aelam, 8j, dar aleilm lilmalayin, t15, bayruut, 2002m.
5. dawzi, ainjalman, muejam almufradat al’iisbaniat walburtighaliat almushtaqat min allughat alearabiati, maktabat lubnan nashiruna, ta2, bayruut, 1974m.
6. suliman alomirat – necla yasdiman, harakat tarjamat maeani alquran alkarim ‘iilaa allughat alturkiat baed ainqilab alhirf (dirasat lisaniat naqdiatin), mjllt allughat alearabiat wadiabha, jamieat albalidat2, aljazayar, almajld:8 , aleidd: 2020 ,1m.
7. suliman alomirat – necla yasdiman, harakat tarjamat maeani alquran alkarim ‘iilaa allughat alturkiat qabl ainqilab alhirf (dirasat lisaniat naqdiatin)”, mjllt almumarasat allughawiati, jamieat mawlud maeamari tizi-wzw, aljazayar, almajld:11 , aleidd:2020 ,1 m.

"الحريم" في أعمال فاطمة المرنيسي: قراءة فكرية تاريخية

الأستاذة الدكتورة مها العتوم

الجامعة الأردنية – مركز اللغات

الملخص

تقوم الدراسة بتحليل كتابات وكتب فاطمة المرنيسي، ودراسة علاقتها بالنقد الثقافي، التي تجعل من مفهوم الحريم مفهومًا محوريًّا وأساسيًّا، لا بد للباحث من المرور به وتجليته في سبيل فهم خطابها النسوي الثقافي، خاصة أنه مفهوم متعدد المعاني والمحمولات، فهي تنطلق من المعنى اللغوي إلى أشكال وصور متعددة للحريم، فمن الحريم الواقعي إلى الحريم المتوهم، ومن الحريم الشرقي إلى الحريم الغربي، ومن الحريم السياسي إلى الحريم اللامرئي، وتجعل من صورة شهرزاد أيقونة لتبدلات هذا المفهوم وتحولاته. فالمرنيسي معنية بشكل أساسي بتقديم صورة المرأة الشرقية العربية المسلمة، وتناقش أبعاد هذه الصورة من خلال فهم الظروف الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية المختلفة التي أفرزتها، وتلتفت في الوقت نفسه إلى أن هذا الحريم الشرقي العربي المسلم مرتبط أشد الارتباط بالحريم الغربي الأوروبي والأمريكي، وهو وإن اختلف في الشكل إلا أنه هو في المضمون، وتقوم المرنيسي بتفكيك مفهوم الحريم من خلال حفريات جادة وعميقة في المصادر المختلفة التي أنتجته، ومع أنها باحثة اجتماعية في الأساس، إلا أنها تنطلق من دراساتها الاجتماعية في كافة الآفاق المعرفية، في سبيل فهم صورة المرأة وتحليلها.

الكلمات المفتاحية: النقد الثقافي، الحريم الواقعي، الحريم السياسي، الحريم اللامرئي، الحريم المتوهم.

“Al hareem” in the works of Fatima Almarnisi: Intellectual and Historical study

Abstract

This study analyzes the books and writings of Fatima Al-Mernissi that make this concept of “Hareem” central and fundamental cocept. It is also important for any researcher to deeply go through this concept in order to understand the discourse of her feminist culture, especially it is a multi-meaning concept that runs from the linguistic meaning to forms and multiple images of the Hareem; unrealistic Hareem, delusional Hareem, and from the eastern to the western Hareem, political and invisible Hareem, and makes Scheherazade’s image an icon to alterations and transformations of this concept. Al-Mernissi is primarily concerned about providing an image of eastern arabic muslim woman, and discussed the dimensions of this image by understanding the different religious, political, social and cultural conditions that emerged, and at the same time paying attention to that this eastern Hareem is linked very closely to the European and American Hareem, which even if disagreed in form, but it has the exact context. Al-Mernissi also dismantled the concept of Hareem through serious and profound investigations in different sources that produced it, being basically a sociologist, and in order to understand the image of women and analyze it, she based on social studies in different scopes of knowledge.

Keywords: Cultural criticism, Realistic Hareem, Political Hareem, Invisible Hareem, Delusional Hareem.

يمكن اعتبار مفهوم الحريم عند فاطمة المرنيسي مفهومًا مركزيًا، يتمحور مشروعها النقدي حوله، وهو لا يقل أهمية عن مصطلح النسق المضمر عند عبدالله الغذامي على ما بين المصطلحين من اختلافات، إلا أنهما يتفقان من نواحٍ عدة: أولها أنهما يشيران إلى ما يعمل في الخفاء ولا يظهر على السطح الثقافي، في الوقت الذي يشكلان فيه جوهر الثقافة الإنسانية ومرتكزها الأساسي، "وهذا يكون حينما يتعارض نسقان أو نظامان من أنظمة الخطاب أحدهما ظاهر والآخر مضمر، ويكون المضمر ناقضًا وناسخًا للظاهر. ويكون ذلك في نص واحد، أو في ما هو في حكم النص الواحد"(١). فالمرنيسي قدمت مفهوم الحريم من جانبيه الظاهر والمتداول، ووصلت من المستوى العميق المخفي –الذي يؤثر ويعمل بتؤدة– ليؤدي إلى ما يظهر على السطح الثقافي، ويتم تداوله.

وثانيها أن السلطة بأشكالها تتعمد إخفاءهما أو تجاهلهما حفاظًا على زيف السطح الثقافي واقتلاعه من جذوره، وفصله عن مكوناته الأولى، حيث: "يفضي بنا هذا إلى القول بأن هناك نوعًا من (الجبروت الرمزي) ذي طبيعة مجازية كلية/ جماعية (وليست فردية كما هو المجاز البلاغي)، أي أنه تورية ثقافية تشكل المضمر الجمعي، ويقوم (الجبروت الرمزي) بدور المحرك الفاعل في الذهن الثقافي للأمة، وهو المكون الخفي لذائقتها ولأنماط تفكيرها وصياغة أنساقها المهيمنة"(٢). فالمرنيسي توصلت من خلال قراءتها لمفهوم الحريم إلى أشكال السلطة التي تتحكم في إظهار ما يظهر، وإخفاء ما يخفى في إطار موضوعها الدقيق وهو المرأة، والمرأة العربية على وجه التحديد. فهي تحفر عميقًا في كل الاتجاهات لإظهار الأسباب وراء صورة المرأة الحالية، وعوامل ترديها وتراجعها، ذلك أنه "لا يمكن لأي حدث بيولوجي أو نفساني أو اقتصادي أن ينفرد بتحديد الشكل الذي ستتخذه الأنثى البشرية في قلب المجتمع، لكن مجموعة الظروف الحضارية هي التي تكون هذا المنتوج المتوسط بين الذكر والخصي، الذي نسبغ عليه صفة الأنوثة عند المرأة"(٣).

(١) عبدالله الغذامي، **النقد الثقافي**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠٠٠، ص٧٧.
(٢) نفسه، ص٨٠.
(٣) سيمون دي بوفوار، **الجنس الآخر**، ترجمة: ندى حداد، مراجعة: إيمان المغربي، دار الأهلية للنشر والتوزيع، ط١، عمان، الأردن، ٢٠٠٨، ص٦١.

ومع أن فاطمة المرنيسي[١] عالمة اجتماع في الأساس، واهتمت في قسط كبير من كتاباتها بالدراسات الميدانية والتحليلية لوضع المرأة في الريف المغربي، إلا أن هذه الدراسات المتنوعة ساهمت في بلورة صورة المرأة العربية والغربية في علاقتها بالذات من جهة، وفي علاقتها بالآخر من جهة أخرى، على تنوع هذا الآخر وتعدد أدواره في التأثير عليها والتأثر بها. كما ساهمت هذه الدراسات في تقديم خطاب المرنيسي النسوي الثقافي.

وجدير بالذكر أن المرنيسي من الكاتبات النسويات القلائل (المهتمات بالنقد النسوي) التي قدمت خطابًا ثقافيًّا معتدلًا مختلفًا عن الكاتبات النسويات المتطرفات ضد الرجل من جهة، كما أنها لم تظهر مفتتنة بصورة المرأة الغربية التي يفترض بعضهم أنها متحررة على عكس المرأة الشرقية من جهة أخرى، بل إنها على العكس من ذلك فضحت ازدواجية المرأة الغربية وازدواجية الرجل الغربي من نواح عدة وفي أكثر من موضع في كتبها. وبالإضافة إلى ذلك فإنها على خلاف كثير من الكاتبات النسويات العربيات قدمت خطابًا نسويًّا إسلاميًّا معتدلًا، وما نقدها لصورة المرأة المسلمة إلا نقدًا لصورتها ولحالها في ضوء القراءة المغلوطة للدين الإسلامي، والمتأخرة زمنيًّا، ومدعمة اتجاهها هذا بقراءات عميقة في صورة المرأة في فترات الازدهار الإسلامي والحضاري، ومقارنة إياها بصورة المرأة العربية الجاهلية في الماضي، وبصورتها في الحاضر المتأثرة بعوامل متعددة داخلية وخارجية. فالمرنيسي لم تتبن وجهة نظر مدرسة نقدية نسوية واحدة سواء أكانت عربية أم غربية، وإنما اعتمدت الدرس والتحليل والتدقيق في صورة المرأة العربية، وبلورت ملامح هذه الصورة، والمؤثرات المختلفة التي ساهمت في تأخرها من نواحٍ، وفي تقدمها من نواحٍ أخرى.

وإذا كانت الدراسات النسوية عمومًا –على اختلاف اتجاهاتها وأطرها– ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالنقد الثقافي، فإن أعمال فاطمة المرنيسي، ومطالعة صورة المرأة العربية والغربية قديمًا وحديثًا تقع في مركز الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، التي تبرز بصورة واضحة وجلية في مفهوم الحريم الذي حفرت فيه باتجاهات مختلفة، وقدمته للقارئ ضمن مشروع نقدي متكامل.

---

(١) فاطمة المرنيسي: ١٩٤٠–٢٠١٥: كاتبة وعالمة اجتماع نسوية مغربية، لها كتب ترجمت إلى العديد من اللغات العالمية. تهتم كتاباتها بالإسلام وبالمرأة، وتحليل تطور الفكر الإسلامي والتطورات الحديثة. بالموازاة مع عملها في الكتابة تقود كفاحًا في إطار المجتمع المدني من أجل المساواة وحقوق النساء، حيث أسست القوافل المدنية وجمع «نساء، عائلات، أطفال» في مايو ٢٠٠٣ حصلت على جائزة أمير أستورياس للأدب مناصفة مع سوزان سونتاغ. ومن أهم مؤلفاتها: ما وراء الحجاب، الإسلام والديمقراطية، شهرزاد ترحل إلى الغرب، أحلام النساء الحريم (حكايات طفولة الحريم)، هل أنتم محصنون ضد الحريم. للمزيد انظر موقع ويكيبيديا، الموسوعة الحرة على الإنترنت: ar.m.wikipedia.org.

إن النقد الثقافي يرتكز أساسًا إلى قراءة النص الأدبي وغيره من النصوص بأدوات غير أدبية، والابتعاد عن المعالجة الجمالية التي اعتاد الدرس النقدي على معالجة النصوص من خلالها، "فالنقد الثقافي نشاط أو فعالية تعنى بالأنساق الثقافية التي تعكس مجموعة من السياقات الثقافية والتاريخية والاجتماعية والأخلاقية والإنسانية والقيم الحضارية بل حتى الأنساق الثقافية الدينية والسياسية"[١]، والمرنيسي في هذا السياق تعالج نصوصًا متنوعة بين التاريخ والفن والأدب بالنظر إلى النسق الثقافي الذي أنتجها. ولذلك فإن مفهوم الحريم متنوع وواسع بناء على النصوص المتعددة والمتنوعة التي تعالجها.

ولعل أهم ما تقوم به المرنيسي في معالجة مفهوم الحريم هو قراءة المفاهيم القارة والوقائع التي تبدو ثابتة، ومراجعتها في ضوء الأدلة التاريخية التي اختفت أو تعمدت السلطة إخفاءها خدمة لمصالحها التي تقوم أساسًا على الاستبداد ونفي الآخر الذي تمثله المرأة. ومن هنا فإن مراجعة صورة المرأة في التاريخ وفي الحاضر، وفي النص الأدبي كما في النص الديني والنص التاريخي، هو ما يندرج تحت ما سماه عبدالله إبراهيم تفكيك المجتمع التقليدي: "فهو الحاضنة التي غذت الثقافة الأبوية الذكورية بكثير من فرضياتها ومسلماتها، وفي أطره ترتبت معظم ضروب الإقصاء والاختزال التي تعرضت لها المرأة عبر التاريخ"[٢].

فالحريم عند فاطمة المرنيسي يمكن قراءته على أنه مدخل لفهم خطابها النسوي المعتدل، الذي يقرأ الحاضر والمستقبل في ضوء التاريخ، ومعاينة أسباب إقصاء المرأة في ضوء المعطيات المختلفة التي تقوم بتفكيكها ونقدها وفضح مواطن الخلل فيها. فقد ظلت المرأة أسيرة الحريم بصوره المختلفة طوال التاريخ الممتد من الماضي إلى الحاضر، والذي سيستمر إلى المستقبل ما لم تتعرض هذه الصورة للمراجعة الإنسانية الشاملة لتغيير نمط العلاقة بين الرجال والنساء، ودفع المجتمع من ثم بالاتجاه الصحيح إلى الأمام. وهذا من اهتمامات الدرس النسوي عمومًا، إلا أن المرنيسي تجعله ذا خصوصية بالابتعاد عن التنظير من جهة، وجعل المرأة العربية أساس مشروعها الثقافي النسوي من جهة أخرى.

---

(١) سمير الخليل، **فضاءات النقد الثقافي: من النص إلى الخطاب**، دار تموز، دمشق، سوريا، ٢٠١٤، ص١٤.

(٢) عبدالله إبراهيم، **السرد النسوي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠١١، ص٦٦.

أما صور وأشكال الحريم التي قامت المرنيسي بمراجعتها، فستقدمها الدراسة ضمن العناوين التالية:

- الحريم الواقعي والحريم المتخيل.
- الحريم الشرقي والحريم الغربي.
- الحريم السياسي والحريم اللامرئي.

١- الحريم الواقعي والحريم المتخيل:

يبدو مفهوم الحريـم في عموم مراجعات فاطمة المرنيسي في كتبها المختلفة، مرتبطًا بالمعنى المعجمي، من جانبه السلبي المرتبط بالحرمان وبالحرام(١). وتؤكـد هذا المعنى بقولها: "أصل الحريم يعود إلى الحرام، أي الممنوع، والحرام في كل الثقافات يحيل بشدة على العقاب، إلى حد يجعلنا لا نربط بينه وبين الفرحة، إنه يتموضع في الحدود الخطيرة حيث يتواجه القانون والرغبة الإنسانية"(٢)، فالقانون هنا هو السلطة، والرغبة الإنسانية هي الحرية التي تدأب السلطة الذكورية على حرمان المرأة منها، كما أنه قائم على الحدود والفصل: "فالحريم مفهوم مكاني، وحدود تقسم الفضاء إلى قسمين: فضاء داخلي أنثوي، مستتر ومحرم على الرجال ما عدا السيد، وفضاء خارجي مفتوح على كل الرجال ما عدا النساء"(٣)، وكلمة حريم: "تعني الحرام والحرم في آن، أو المكان المقدس الذي يخضع الدخول إليه إلى قوانين محددة وصارمة، والحريم هو كذلك الفضاء الخاص المحظور على العموم. وعلى غرار كلمة «odalisqu» المحظية، يشمل الحريـم في آن المكان، والنسـاء اللواتي يعشن فيه، ويملكهن رجل واحـد هو الحامي والسيد"(٤)، كمـا تقـول: "الفصل بين الجنسين أكبر في الحريـم منه في الزواج الأحـادي، بما أن النساء لا يغادرنه"(٥). فالفصل والحدود والسلطة التي يفرضها الرجل على المرأة داخل الحريم أهم مرتكزات هذا الشكل من الحريم الذي فرض على المرأة لمدة طويلة من الزمن.

(١) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن منظور، **لسان العرب**، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥، ص١٠٩.
(٢) فاطمة المرنيسي، **هل أنتم محصنون ضد الحريم**، ترجمة: نهلة بيضون، دار الفانك، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٠، ص١٢.
(٣) نفسه، ص٩.
(٤) نفسه، ص٧.
(٥) فاطمة المرنيسي، **الجنس كهندسة اجتماعية**، ترجمة: فاطمة الزهراء الزريول، دار الفانك، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٧، ص١٢٦.

كما يلتصق الحريم بمفهوم السجن وكبح حرية المرأة التي لا يسمح لها بمغادرته: "كان الحريم سجنًا بالنسبة للياسمين، مكانًا حيث تدفن النساء أحياء"(١). والياسمين هذه جدة فاطمة التي أحبتها وتعلمت منها الكثير، مع أنها عاشت حياتها كاملة في الحريم، إلا أنها علمت فاطمة كيف تتحدى الظروف القائمة والقامعة، لتنطلق حرة في فضاء الحياة والتجارب.

وبناءً على ما سبق، فإن المرنيسي تقدم المعاني السلبية المختلفة للحريم، ولكن هذه القراءة لا تقف عند حدود التنظير، فهي في كتابها: نساء على أجنحة الحلم تقدم سردًا مشوقًا وممتعًا لطفولتها الحقيقية التي عاشتها في حريم فاس(٢)، وهي وإن بدت أقرب إلى السيرة الذاتية التي تروي الوقائع وتسرد الأحداث، إلا أنها صورة اجتماعية عميقة عن صورة الحريم المغربي الذي لم يتفكك إلا مع مطلع القرن العشرين. وهو من جهة أخرى صورة للحريم الواقعي الذي يعج بالحياة والأحلام والآلام التي تعانيها المرأة في ظل هذا السجن كما تسميه.

فالحريم على قسوته إلا أنه كان مرتعًا خصبًا للأحلام وتغذيتها بالإرادة من أجل الحصول على الفرصة المناسبة للخلاص من قيوده. فامرأة غير متعلمة كالجدة الياسمين كانت لها صياغاتها الخاصة لبعض قصص ألف ليلة وليلة. وهذه الصياغة لنهاية قصة المرأة التي تلبس كسوة الريش هي صياغة حلمية تعبر عن إرادة هذه المرأة التي عاشت حياتها كاملة في الحريم، ولكنها تصر على أن المرأة لا تقبل الظلم والسلطة التي يفرضها عليها الرجل، وتندفع إلى تحطيم قيودها للحصول على حريتها المشتهاة(٣).

فالحريم على قسوته كان مكان الأحلام، كما أنه مكان للطفولة وشقاواتها، ومصدر للحب والدفء العائلي.

ولعل أهمية هذا الكتاب الأساسية تكمن في مقابلة هذه الصورة الواقعية للحريم، باستيهامات الغرب عن الحريم العربي والإسلامي في كتبها الأخرى، فالحريم الإسلامي

---

(١) فاطمة المرنيسي، **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ترجمة: فاطمة الزهراء الزريول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٢، ص٦.

(٢) انظر: فاطمة المرنيسي، **نساء على أجنحة الحلم**، ترجمة: فاطمة الزهراء الزريول، دار الفانك، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٨.

(٣) انظر القصة وصياغة نهايتها لدى الجدة الياسمين: فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ص١٤-١٦.

تفكك مع مطلع القرن الثامن عشر، ولكنه استمر في الغرب على شكل موضة في بلاطات أوروبا، وفي اللوحات والرسومات التي أبدعها فنانوهم مستوحية صورة للحريم من أوهامهم حول صورة المرأة المسلمة الخانعة والخاضعة والمستسلمة كما يظهر في لوحات ماتيس وأنجر وبيكاسو، تقول المرنيسي: "إن الغربيين لا يختزنون في أذهانهم إلا أشكال حريم تكونت انطلاقًا من الصور التي نسجها فنانوهم، وهي لوحات فنية وشرائط أفلام أساسًا، في حين أنني أختزن في ذهني قصورًا واقعية، ذات أسوار شاهقة، مشيدة بأحجار صلبة حقيقية، من طرف رجال أقوياء جدًّا كالخلفاء والسلاطين والتجار. إن حريمي يحيل على واقع تاريخي، أما حريمهم فيستمد قوته من الصور التي خلقها الرسامون الذين كانوا يستمتعون بخلق نساء سجينات، ناسجين بذلك رباطًا لا مرئيًّا بين المتعة والاستعباد"(١).

وهذا يعني أن نساء الحريم نساء ضعيفات وخانعات ومستسلمات، وهو ما يخالف الحقائق التاريخية والمعاصرة للحريم، تقول: "يبدو أن حريم الغربيين مرتع للهو، حيث ينجح الرجال في تحقيق معجزة مستحيلة في الشرق: أي أن يتمتعوا في اطمئنان بحشود النساء الخياليات في الحريم الذي يحلمون به، دون خوف من ردود فعلهن، على عكس حريم الشرق الواقعي الذي يتوجس فيه الرجال من كيد النساء"(٢)، فالحريم الواقعي مكان تحارب فيه المرأة القوية لإثبات وجودها، والحريم الغربي مكان للمرأة الضعيفة الجميلة. "إن الحريم الذي يتصوره الغربيون خالٍ بصفة كاملة من هذه الرؤية التي تتضمن استحضار قوة النساء على الدوام"(٣). بل إن الغربيين استمروا في رسم المحظيات العثمانيات في الحريم في الوقت الذي كانت فيه تتأسس الدولة التركية الحديثة، ويتفكك الحريم، وتحصل فيه النساء على حريتهن في العمل والتعليم والسياسة.

كما أن الغربيين لم ينتبهوا إلى المنمنمات والفن الشرقي الموجود في كتب التاريخ الشرقي، حيث: "نجد أولًا بأن نساء الحريم أبعد ما يكن عن الشهوانية والفراغ والعري كما تصورهن في الغرب أعمال "ماتيس" أو "أنجر" أو "بيكاسو". إنهن على العكس من ذلك بالغات النشاط، مرتديات ثيابهن لكي لا نقول بأنهن مغلفات بها، يرتدين قمصانًا

(١) فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ص٦.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥.

(٣) المصدر السابق نفسه.

طويلة، وغالبًا ما يمتطين خيولًا سريعة ويتسلحن بأقواس وسهام، في تلك المنمنمات التي تصور نساء يستحيل ضبطهن أو التحكم فيهن"(١).

لقد أراد الغرب سجن المرأة في الحريم الشرقي الذي يوفر له القوة والسلطة والسيادة عليها، ولم ينتبه لمخالفة هذه الصورة المتخيلة للواقع الشرقي من جهة، وللواقع الغربي الذي كان ينادي بحرية المرأة وبالمساواة بينها وبين الرجل في الوقت الذي كان فيه الرسامون يرسمون هذه اللوحات المخالفة لروح العصر الغربي من جهة، وللحقيقة التاريخية والواقعية الشرقية من جهة أخرى. "وكان البرجوازيون الأثرياء يتنافسون على شراء هذه اللوحات بأسعار باهظة، ويتصارعون في مجلس الشيوخ من أجل حقوق الإنسان والمواطن"(٢)، وهو ما يفضح ازدواجية الغربي، بالإضافة إلى مغالطاته التاريخية والواقعية.

وبناءً على ما تقدم فإن المرنيسي تقدم صورة للحريم كما عاشته وعايشته في فاس، وتقف منه موقفًا سلبيًا، لأنها ترى فيه سجنًا، ومكانًا للحدود والفصل بين الجنسين، وبين المرأة والعالم، إلا أنها في الوقت نفسه تقدم جوانبه الأخرى التي أغفلها الغربيون، ولم يكونوا موضوعيين حين حصروا صورة الحريم بحدود ما تصوره فنانوهم وأدباؤهم ومفكروهم عن هذا الحريم، حاصرين امرأة الحريم في الجمال والعري واللذة والفراغ والاستبداد والثروة. وهو ما يخالف الحقيقة التاريخية والموضوعية. كما يوحي لنا بصورة الشرق عمومًا لدى الغرب التي لا تتجاوز إحدى هذه اللوحات لرجل متسلط يستمتع بنساء كثيرات، ليس لديهن عمل إلا التنافس عليه، والحظوة بحبه، وهي تمامًا الصورة التي أراد المستعمر حبس من يستعمرهم في إطارها، ليظل الغرب هو الذكورة والقوة في مقابل الشرق الذي يمثل الأنوثة والضعف. "وخلاصة القول، يجب دائمًا التمييز بين مستويين من الحقيقة: الحقيقة التي تصنعها المرأة (النساء التركيات اللواتي يتعلمن ويصبحن محاميات وطيارات عام ١٩٣٠، والاستيهام الذي يشكل جزءًا من واقع الرجل (المحظية التي هي جزء من ماتيس، المواطن الفرنسي الذي كان حيًا عام ١٩٣٠). وأعتقد أن هذا التمييز جوهري لأنه يتيح لنا فهم التداخلات والإسقاطات النفسية بين أمرين يضاهي أحدهما الآخر غموضًا: الخوف من الجنس الآخر، والخوف من الثقافة الأخرى"(٣)،

(١) فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ص٣١.
(٢) فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم، ص٤٤.
(٣) المصدر السابق، ص٥٣.

وتقول في موضع آخر: "ولعل هذه الرغبة الفريدة لدى الأوروبيين باقتناء محظيات على شكل لوحات لإماء مستسلمات وصامتات تشكل إحدى الوسائل لعقلنة رغبتهم بالسيطرة، وتجسيد تناقضاتهم من أجل تجاوزها وطردها والسيطرة عليها، وتخطيها مما يحيلنا إلى الفكرة الأساسية، وهي أن مناهضة تحرر النساء ليس، كما تصوره الصحافة الغربية من اختصاص العرب، وقدرًا محتومًا على المسلمين"[١].

٢- الحريم الشرقي والحريم الغربي:

وفي سبيل تجلية هذا النوع من الحريم تلجأ المرنيسي إلى مراجعة التاريخ العربي والشرقي، وتأتي على تفصيل صورة الحريم لدى شخصيتين تعدهما فذتين ونموذجيتين لقراءة الحريم في عهديهما، وهما: هارون الرشيد (رابع خليفة من سلالة بني العباس العربية) التي حكمت في القرن الثامن. ومحمد الثاني (سابع سلطان من السلالة العثمانية)، ولقبه: الفاتح، وحكم في القرن الخامس عشر. "لا لأن هذين الحاكمين المسلمين قد بسطا سلطتهما على بيزنطة، رمز أوروبا المسيحية، بل لأن كلًّا منهما، على طريقته الخاصة، كان شخصية فذة. وما إن سقطت بيزنطة حتى بادرا إلى إخضاع رجالها، وأسر نسائها المسيحيات كسبايا في قصورهما، والإضفاء على حياة البلاط درجة من الترف، ومن العظمة القصوى لا مثيل لها"[٢].

إن هذا الحريم يقوم على ثلاثة عناصر أساسية، هي: السلطة والثروة والمتعة. كما يمتاز بوفرة عدد النساء الجميلات والمثقفات والمغنيات، وهنا نجد الإغداق والهبات والمال الكثير المبذول للمتعة، وهو مقصور على النساء والخصيان الذين يحرسون الحريم من دخول الذكور باستثناء السيد، بالإضافة إلى صاحب السلطة، وهو السلطان وحده أو الخليفة، ذلك أن "الحريم لا يؤمن المتعة إلا لشخص واحد أوحد، هو السلطان. فوحده السلطان هو الآمر الناهي، وصاحب القرار والسلطة، وكل رعاياه، لا سيما النساء منهم، مجرد أدوات"[٣]. أما المرأة فإنها تحقق ذاتها وأقصى سعادتها حين تحظى بحب صاحب السلطة، فإذا انصرف عنها إلى غيرها، وهو ما يحصل دائمًا، فإنها تستسلم لمأساوية الدور الجديد الذي يفترض أن تؤديه دون مقاومة تذكر.

(١) فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ص٦٦.
(٢) المصدر السابق، ص٧٠-٧١.
(٣) فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم، ص٧١.

لقد كانت شخصية هارون الرشيد جذابة للنساء وملهبة لمخيلة الرجال العرب، لأنه يجمع الوسامة والثقافة والذكاء ورقة الشاعر والعاشق من جهة، إلى القائد الغازي والملتزم من جهة أخرى، حيث: "يقود قافلة الحجاج إلى مكة في سنة، ثم يقود الجهاد ضد بيزنطة في السنة التي تليها"[١]. دون أن يحرم نفسه الهوى وجلب الجواري من كل لون وجنس إلى بلاطه حتى وصل عدد الجواري إلى ألفي جارية.

وبالمقابل فإن محمد السلطان العثماني، والذي استحق لقب الفاتح، قد ألهب مخيلة الأوروبيين لأنه فتح القسطنطينية، واستطاع السيطرة عليها وأطلق عليها اسم اسطمبول، ففتح البلاد، وسيطر على ثرواتها، وأعطاها الصبغة الإسلامية، وسبى النساء الجميلات فيها.

إلا أن نساء الحريم الإسلامي تحديدًا استخدمن الكيد وحيل النساء للاستمرار في حياة الخليفة أو السلطان خاصة الأجنبيات عن طريق إنجاب أبناء، والوصول بهم إلى سدة الحكم، فنجد خلفاء أمهاتهم روميات مثل الخليفة المأمون ابن هارون الرشيد، والواثق، والمنتصر، والمستعين والمهتدي[٢]. وجدير بالذكر هنا أن "هذه القدرة التي اتسمت بها النساء السبايا على الفتنة داخل قصور الأسياد لا يعرفها سوى الحريم الإسلامي، لأن هذه الظاهرة كانت مستحيلة في حريم الإغريق والرومان على سبيل المثال، لسبب بسيط وهو أن ابن الأمة يبقى عبدًا طوال حياته، وبالتالي، نرى أن الإسلام كان متقدمًا في مجال حقوق الإنسان نوعًا ما، لأنه وخلافًا للإغريق والرومان، أعتق أبناء الجواري، وفتح أمامهم باب الخلافة"[٣].

لقد قدمت المرنيسي الصورة الشرقية للحريم مشفوعة بشروحات وتوضيحات وتفاصيل، لتتمكن من بعد التساؤل عن صورة الحريم التي شكلها الغرب، والتي لا علاقة لها بالحريم الشرقي التاريخي، فامرأة الحريم الشرقي لم تكن مجرد مادة للمتعة، ولم تكن خاضعة طوال الوقت، فقد كانت مثقفة ومتعلمة ومغنية وذات مواهب حتى تحظى بقلب السلطان أو الخليفة، وقد استخدمت الحكمة والذكاء والدهاء للوصول إلى الحكم عبر أبنائها.

(١) فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم، ص٦٧.
(٢) للمزيد انظر: ابن حزم الأندلسي، **رسالة في أمهات الخلفاء**، تعليق وتقديم: إحسان عباس، مج ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.
(٣) فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم، ص٨٠.

وفي الوقت الذي ينتقد الغرب العرب والمسلمين لإنشاء الحريم، ويروج الإعلام الأمريكي صورة للعربي والمسلم على أنه أبو العنصرية ضد المرأة من خلال ابتداع الحريم، باعتبار أن هذا المفهوم ابتداع عربي إسلامي، فإن المرنيسي تثبت أن الغرب هم آباء العنصرية الأوائل، وتقدم قراءة لأصل الحريم في الثقافة الغربية ابتداء من اليونان وخلفائهم الرومان الذين كان لهم حريم لا تتمتع فيه المرأة بشيء من الحقوق، فهن إماء موجودات لمتعة السيد، وأبناؤهن عبيد لا يحصلون على حريتهم حتى لو تزوج السيد الأمة. وبالتالي لا يحصلون على أي حقوق سياسية أو اجتماعية خلافًا للحريم الشرقي الإسلامي الذي يتمتع فيه أبناء الجواري بحقوق الأبناء الشرعيين، ويتعلمون ويتثقفون، بل ويصلون إلى سدة الحكم، ولذلك اغتنت الحضارة الإسلامية بعلماء وأدباء ولغويين من أمهات غير عربيات، كما وصل إلى الحكم الكثير من أبناء هؤلاء الجواري غير العربيات. ولذلك فإن العرب قد أخذوا فكرة الحريم عن اليونان والرومان من بعدهم، بعد تطويرها ومنح النساء فيها حقوقًا لم يمنحها الغربيون لحريمهم. حتى أن هذا الحريم الغربي القديم، الذي وجد قبل الإسلام بسبعة قرون هو الذي ابتدع الخصيان، وقصر تواجدهم في الحريم بالإضافة للنساء، وذلك لتمكين هذا الحريم وحراسته من الذكور الآخرين خارجه. وما كان من الخلفاء المسلمين إلا أخذ هذا المفهوم من جيرانهم الذين كانوا يمثلون القوة، وكان تقليدهم يعني مضاهاتهم والتفوق عليهم، خاصة بعد الفتوحات الإسلامية في العصر العباسي، ومن بعدهم السلاطين العثمانيون.

وفي العصر الحاضر تشكو الفرنسيات مما يبدو للعالم حرية وحداثة ولكنه استعباد للمرأة والعودة بها إلى العصور المظلمة بشكل مختلف، حيث تقول كريستينا الفرنسية صديقة المرنيسي عن حرية العمل للمرأة في فرنسا: "نعم، إنهن يحصلن على الوظائف، لكن هناك شروط، هناك الأجر أولًا، ما إن تطلب المرأة أجرًا يتلاءم مع مؤهلاتها حتى يفقد نظراؤها من الرجال إحساسهم بالأمان، كما أن الرجال الذين يوظفون امرأة في منصب عالٍ، يتدبرون أمرهم لكي يحيطوها بنساء أصغر منها قادرات على زعزعة استقرارها، هكذا ترين بأن شركة ذات مقر في ناطحة سحاب من زجاج فوق المستقبلي على الطراز الموجود في الشانزليزيه يمكنها أن تضم حريمًا، إنها مكان حيث يحيط الرئيس فيه نفسه بعشرات النساء ويتوقف أجرهن على رأيه فيهن، وبالتالي فإن القهر سيوازي في فظاعته ذلك الموجود في الشرق، ولكنه ذو طبيعة خفية أكثر. إن الهيمنة

الذكورية تمر عندنا على الطريقة البارعة في التهذيب والرقابة الذاتية"[١]. وهو ما تؤكده جيرمين غرير بقولها: "إن اعتبار عمل النساء ثانويًّا هو سمة عالمية تقريبًا، إذ يجب عليها في البيت أن تخفف العبء عن زوجها، وأن تبني ثقته بنفسه بوصفه معيل الأسرة، وهذا جانب من ثانوية عمل المرأة خارج البيت لم يخضع للتقييم. إذ يفترض أن تكسب الزوجات أقل من أزواجهن، والويل للرجال الذين تكون نساؤهم أكثر نجاحًا منهم"[٢].

ومن جهة أخرى تكشف المرنيسي عن طريقة الغربي والأمريكي في إقصاء المرأة التي تتمثل في استخدامها أداة في الموضة والإعلانات، وفرض معايير قاسية على الجمال الذي يحدد مكانتها ودورها في المجتمع وفي الحياة: "إن الرجل الغربي على عكس الشرقي الذي يحصر القمع في المجال العام، يتحكم في الزمن والضوء. إنه يقرر بفضل أضواء الكاميرات التي تطبع الجمال المثالي على ملايين الصور المستعملة في الرسائل الإشهارية، بأن المرأة يجب أن تبدو في الرابعة عشرة، وإذا ما كان شكلها يوحي بأنها في الأربعين أو الأفظع من ذلك في الخمسين فإنها تتلاشى في الظلمة"[٣]، وتقول بيتي فريدان الأمريكية في وصف حالها، وحال الأمريكيات الأخريات بقولها: "لكن هذا لم يكن مجرد عمل تجريدي وخيالي. كان يعني أنني، وكل امرأة أخرى عرفتها، كنا نعيش كذبة، وكان كل الأطباء الذين عالجونا والخبراء الذين درسونا يرتكبون الكذبة ذاتها، وقد بنيت منازلنا ومدارسنا وكنائسنا وسياستنا ومهننا حول تلك الكذبة"[٤].

والحقيقة أن النظرة العنصرية للمرأة صحيحة شرقًا وغربًا، إلا أن الغرب شرع في نقد ذاته ومساءلة واقع المرأة، وإن ظلت بعض الممارسات التي تشير المرنيسي إلى بعضها قائمة، إذ "إن النوازع الذكورية ما زالت قائمة في العالم أجمع، إلا أن العالم الغربي طور المعارف والمبادئ والآليات التي تقيه منها إلى حد بعيد. ومن هذه المعارف البحث في "الجندر" أو النوع الاجتماعي، وهو بحث يسير في اتجاه معاكس للسوبيولوجيا، فهو كما أشرنا يعتبر الفوارق بين النساء والرجال ثقافية تاريخية لا طبيعية سرمدية"[٥]. وبالتالي يمكن القول إن

(١) فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ص١٩٩-٢٠٠.
(٢) جيرمين غرير، **المرأة المخصية**، ترجمة: عبدالله بديع فاضل، دار الرحبة للنشر والتوزيع، ط١، دمشق، سوريا، ٢٠١٤، ص١٨٤.
(٣) فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ص٢٢٧.
(٤) بيتي فريدان، **اللغز الأنثوي**، ترجمة: عبدالله بديع فاضل، دار الرحبة للنشر والتوزيع، ط١، دمشق، سوريا، ٢٠١٤، ص١٧.
(٥) رجاء بن سلامة، **بنيان الفحولة**، دار المعرفة للنشر، ط٢، تونس، ٢٠٠٦، ص١٥٦.

الغربي قد شرع في فتح باب الحريم، الذي ما زال الشرقي والمسلم يسجن المرأة فيه.

٣- الحريم السياسي والحريم اللامرئي:

تطرح المرنيسي في كتابها "الحريم السياسي" قضايا إشكالية وخلافية في الفكر العربي الإسلامي، مما دفع الكثيرين إلى الوقوف في وجهها ومعارضتها، كما أدى إلى منع تداول كتابها فترة طويلة من الزمن في المغرب، حيث تتعرض المرنيسي بجرأة لقضايا حساسة، بل لعلها أكثر القضايا حساسية في الأوساط العربية الإسلامية، وليست قضية الدراسة هنا هي مناقشتها فيما طرحته، أو الاتفاق أو الاختلاف معها، بقدر ما هو عرض لخطابها من خلال طرح أفكارها، وتحليلها. وأهم القضايا التي يطرحها هذا الكتاب:

١- صورة المرأة المثالية في عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والمتطورة عن صورتها في الجاهلية، إلى حد الانقلاب عليها.

٢- اختلاف هذه الصورة الإيجابية تدريجيًا بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، ومنذ عهد الخلفاء الراشدين، ثم في زمن الفتن السياسية، التي حدت ببعضهم إلى تلفيق الأحاديث، لإلغاء دور المرأة وفاعليتها، وإقصائها عن المسرح السياسي لينفرد الرجل بالسلطة.

٣- مناقشة الكثير من الآيات والأحاديث بغية الوصول إلى الحقيقة، التي تجدها واضحة في النصوص، ولكنها تتعارض مع الروايات، وهو ما يشير إلى تدخل الرواة والمؤرخين (الذكور) عمداً لإقصاء المرأة وإبعادها. "إن موقف الدين بوصفه وحيًّا منزلًا وبوصفه دين الفطرة يعطي المرأة حقها الطبيعي، ولكن الثقافة بوصفها صناعة بشرية ذكورية تبخس المرأة حقها ذاك وتحيلها إلى كائن ثقافي مستلب"[(١)].

وتتحدث المرنيسي مطولًا عن شخصية الرسول عليه السلام المتعاطفة مع المرأة، ووضعها مع الرجل جنبًا إلى جنب، وهو ما كان يؤمن به شخصيًّا ويطبقه عمليًّا في حياته، "وأعطى محمد (ﷺ) طيلة فترة بعثته النبوية، سواء أكان في مكة أو في المدينة،

(١) عبدالله الغذامي، **المرأة واللغة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٧، ص١٧.

مكانًا رئيسيًّا للنساء في حياته العامة"[1]. ابتداء من زواجه بخديجة التي اختارته زوجًا وهي تكبره بحوالي خمس عشرة سنة، وكانت أول من آمن به، وأول من صدقت نبوته، ووقفت إلى جانبه حين تخلى الجميع عنه، ثم عائشة عليها السلام التي منحها الرسول الكريم مكانة سياسية واجتماعية بالإضافة إلى مكانتها العاطفية، حتى قال: خذوا جزءًا من دينكم عن هذه الحميراء"[2]، وبغض النظر عن صحة هذا الحديث إلا أنه يشير جزمًا إلى أن السيدة عائشة كانت مرجعًا دينيًّا مهمًّا للصحابة وللمسلمين كافة. حتى تحظى بمثل هذه المكانة، كما أنها وردت في سند الكثير من الأحاديث الصحيحة التي وردت في صحيحي مسلم والبخاري، وكذلك الأمر بالنسبة إلى أم سلمة التي رافقت الرسول الكريم في غزواته، وكان يستشيرها في كثير مما يقدم عليه، ذلك أن "أم سلمة امرأة ذات جمال بارع. تمتلك حجة مفحمة، ومنطقًا فوريًّا وقدرة خارقة على التوصل لصياغة آراء صحيحة"[3].

لكن موقف الرسول هذا قوبل بالكثير من الرفض والاستنكار حتى في حياته، وخاصة من قبل عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– الذي أشار للرسول الكريم بأن في سلوكه المتعاطف مع النساء هذا ما يستفز قلوب الرجال الذين ما زالت قلوبهم متعلقة بقيم الجاهلية، وهو ما شكل مصدرًا لتخوف عمر بن الخطاب، وسعى جاهدًا لتغييره أو التخفيف منه.

ومن هنا فإن مكانة المرأة عمومًا التي صانها الرسول شخصيًّا، وغير صورتها الجاهلية، ليس بالنص الديني قرآنًا وسنة حسب، وإنما بالفعل الحقيقي الشخصي النابع من قيمه ومبادئه السمحة، والذي لم يصمد طويلًا بعد وفاته.

وتقدم المرنيسي جملة من الأحاديث والروايات التي ترى أنها وضعت من قبل أشخاص ارتبطوا بالسلطة، وخدمة فكرها الذي يقوم على نبذ المرأة وإقصائها. كما تأتي المرنيسي على التفصيل في كثير من القضايا الدينية الشائكة، محاولة الوصول إلى سبب التشريع أو المنع الذي يرتكز طوال الوقت إلى الوقوف في وجه المرأة، والحد من دورها في مجالات الحياة المختلفة، وإخلاء ساحة السلطة للذكر للانفراد بها. وذلك في

---

(١) فاطمة المرنيسي، **الحريم السياسي**، ترجمة: عبدالهادي عباس، دار الحسى، ط ٢، دمشق، سوريا، ١٩٩٣، ص١٢٧.
(٢) المصدر السابق، ص٩٨.
(٣) المصدر السابق، ص١٤١.

قضايا الحجاب وتعدد الزوجات وإقصاء المرأة عن المسرح السياسي، وترى أن السبب الأساسي لذلك هو الخوف من المرأة، ومن مزاحمتها الرجل في السياسة، حيث تقول: "وسوف نرى انبثاق هذا الخوف الخرافي من النسوي الذي كان الرسول قد أراد إزالته"[١].

فالمرنيسي تبدو معتدلة في طرحها، وإن كانت تبدو انتقائية في اختيار الأحاديث والأدلة والمرويات، إلا أن هذه الانتقائية مرتبطة بالقضايا المحددة التي طرحتها، ومرتبطة في الوقت نفسه بإثبات فكرتها التي تصب في خطابها الإجمالي المتعلق بدور المرأة الأساسي في السياسة وفي الحياة العامة، وحقها في ذلك الذي كفله الرسول الكريم ورسالة الإسلام المعتدلة، وحرمها منه المؤرخون والساسة ومن كان في خدمة قضاياهم، لإقصاء المرأة –في المحصلة– والتفرد الذكوري بالسلطة.

ومن هنا جاء عنوان كتابها "الحريم السياسي" ليؤكد فكرتها أن الذي حرم المرأة من حقها ليس الدين، وإنما السياسة والسلطة التي استخدمت النص الديني، وقامت بتأويله وفقًا لمصالحها، ولذلك فإنها تقدم عرضًا مطولًا عن صورة المرأة في الجاهلية، وعن هضم حقوقها في الإرث وغيره، إلى درجة الانتقاص من إنسانيتها واعتبارها متاعًا يورّث، ومقارنة هذه الصورة بصورة أخرى مقابلة حين جاء الإسلام وفي عهد النبي محمد عليه الصلاة والسلام تحديدًا، حين أعاد لها حقوقها، ومنحها المكانة التي تستحقها، والتي لم تلبث أن سلبت مجددًا بعد وفاته، وعادت في كثير من القضايا إلى ما كانت عليه في العصر الجاهلي، تقول: "غير أن في الأمر مفارقة، فالإسلام، خلافًا لما يفترض كثيرون لا يطرح مقولة دونية متأصلة في النساء، إنه على العكس يؤكد إمكانية مساواة الجنسين. واللامساواة القائمة حاليًا لا تستند إلى نظرية أيديولوجية أو بيولوجية تقول بدونية المرأة، وإنما هي محصلة عمل مؤسسات نوعية صممت لتكبح طاقتها، وتحديدًا عزلها وإخضاعها قانونيًّا داخل بنية الأسرة، وهذه المؤسسات لم تولد إيديولوجيا منهجية ومقنعة بدونية المرأة"[٢]. ومع ذلك فإن البعض يرى أن النص الديني ساهم في صياغة خطاب الإسلام السياسي، حيث تقول رجاء بن سلامة تعليقًا على كتاب الحريم السياسي للمرنيسي: "وتجتهد في تفسير الأبنية الأبوية المترسخة بوقوع أحداث في عهد الرسول، وبإكراهات ظرفية تعرض لها الرسول، وبوجود أفراد يكرهون النساء ويضعون الأحاديث

(١) فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي، ص٩٦.

(٢) فاطمة المرنيسي، **ما وراء الحجاب : ديناميكا المذكر – المؤنث في المجتمع الإسلامي الحديث**، ترجمة: أحمد صالح، دار حوران، ط١، دمشق، ١٩٩٧، ص٧٩-٨٠.

ضدهن، والحال أن المؤسستين المحددتين لمنزلة المرأة، والفاصلتين بين المجالين الخاص والعام هما مؤسستا الحجاب والقوامة. وكلتاهما منصوص عليه في القرآن نفسه"(١). ولعل هذا ليس تناقضًا بين الباحثتين، إذ تتفقان على العنصرية ضد المرأة، لكن النص الديني واختلاف تأويله هو الذي يحدث الفرق والاختلاف بين وجهتي نظرهما.

ولذلك فإن المرنيسي في مقدمة كتابها "سلطانات منسيات" تقدم هذا الاحتراز بقولها: "وتحاشيًا لكل سوء فهم وتشويش، فإنه من الطبيعي، في كل مرة أتكلم فيها عن الإسلام دون أي وصف في هذا الكتاب، فإني أقصد الإسلام السياسي، الإسلام كممارسة للسلطة، وأعمال الرجال المدفوعين بمصالحهم، والمشبعين بالأهواء. وهو ما يختلف عن الإسلام –الرسالة–، الرسالة الإلهية، الإسلام المثالي المدون في القرآن (الكتاب المقدس). وعندما أتكلم عن هذا الأخير فإنني أعبر عنه بالإسلام كرسالة، أو الإسلام الروحي"(٢).

ومن هنا تتجلى أهمية هذا الكتاب "السلطانات المنسيات" الذي تبذل فيه المرنيسي جهدًا كبيرًا في البحث والاستقصاء في المصادر التاريخية العربية والإسلامية والأجنبية للتوصل إلى الحقيقة، وإلى تقديم شخصيات نساء أغفلهن التاريخ العربي والإسلامي، ولم يركز على أدوارهن التي لا تقل أهمية وخطورة عن أهمية وخطورة الذكور، بل وكن سلطانات وصاحبات قرار ودور أساسي في حياة الأفراد والمجتمعات. وهؤلاء النسوة يتوزعن على أمكنة وأزمنة ومختلفة، مما يعني أن المرأة ظلت حاضرة دائمًا على الرغم من الإقصاء، إلا أن السلطة الذكورية التي ظلت موجودة لتمنعها من الوصول إلى سدة الحكم، قد مارست دورًا آخر ضدها يتمثل في إنكار حضورها، أو الاعتراف به –على أقل تقدير–.

---

(١) رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة، ص١٩٧.

(٢) فاطمة المرنيسي، **السلطانات المنسيات**، ترجمة: فاطمة الزهراء الزريول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٢، ص١٨.

الخاتمة

قدمت فاطمة المرنيسي في مجمل أعمالها قراءة فكرية وحضارية لواقع المرأة بين الماضي والحاضر، وبين الشرق والغرب، واختارت مفهومًا مركزيًّا لذلك هو مفهوم الحريم، وحفرت حفرًا عميقًا في الجوانب المختلفة لهذا المفهوم، إبداعيًّا ونقديًّا. ولعل قراءتها المعتدلة تبدو في جوانب مختلفة من هذا البحث العميق، حيث إن تركيز جهدها النقدي على المرأة لم يجعلها منحازة ضد الرجل، واهتمامها بالمرأة العربية والشرقية لم يجعلها ضد المرأة الغربية، وإنما قرأت بموضوعية ماضي المرأة وحاضرها وما سيكون عليه مستقبلها في ظل المعطيات المختلفة.

وقد عالجت الدراسة أبرز الجوانب المتعلقة بمفهوم الحريم ابتداء بالحريم الواقعي الذي قرأته المرنيسي من خلال عمل إبداعي: نساء على أجنحة الحلم، وهو عمل يركز الحريم في فاس في المغرب، والذي ظل قائمًا حتى مطلع القرن العشرين، وأهمية هذا العمل تظهر في مقارنته بما استقر لدى الغرب من صورة غير حقيقية وواقعية عن الحريم، فهذا الحريم القائم على الحدود والفصل، يختلف عن الصور واللوحات التي قدمها الفنانون الغربيون لامرأة الحريم المتعرية المتهتكة والمتاحة للجميع. وتقدم المرنيسي أسبابًا لظهور هذه الصورة، التي ترتبط بأماني الغربيين وأحلامهم بامرأة ضعيفة وجميلة ومتاحة في الوقت الذي كان ينهض فيه الغرب وتحصل المرأة على حقوقها التي هضمت فترة طويلة من الزمن. كما أنه من جهة أخرى يجعل الشرق كله هدفًا له من خلال تمثيله بالمرأة، وبامرأة الحريم تحديدًا، التي تجعله متاحًا للغرب وهدفًا سهلًا، وهو ما يرتبط بنواياه الاستعمارية، ومحاولة منه لإخضاع المستعمَر بسجنه في هذه الصورة قبل احتلاله واستعماره واقعيًّا.

وفي القسم الثاني قدمت الدراسة مراجعة فاطمة المرنيسي الجادة لدراسة الحريم تاريخيًّا لدى الشرق ولدى الغرب، فالغرب الذي يبدأ الحريم عنده منذ اليونان والرومان هو حريم مجحف بحق النساء ويجعلهن جواري للمتعة والاستعباد، ويحرمهن من أي حقوق حين يتعلق الأمر بأبنائهن ووراثتهم للحكم، في حين أن الحريم الشرقي الذي بلغ ذروة حضوره في العصر العباسي وفي عهد هارون الرشيد على سبيل التمثيل كانت نساؤه عالمات ومثقفات، ووصل بعض أبنائهن إلى سدة الحكم، وكذلك فإن الخصيان ليس من اختراع الشرق، وإنما من اختراع اليونان والرومان الذين تمثلهم الشرق باعتبارهم أصحاب حضارة سابقة ولها حضورها البين.

كما أنها تنتقل إلى الحاضر لتجد أن الغرب ما زال يمارس الحريم على المرأة ولكن بصورة مختلفة، حيث لم تعد المرأة مسجونة مكانًا، ولكنها مسجونة زمانًا، ويفرض عليها شروطًا في الدعاية والإعلام، وصورة لا ينبغي عليها أن تتخطاها، بالإضافة إلى شروط العمل الصعبة التي تتطلب منها موازاة الذكر دون تجاوزه أو التفوق عليه، وبالمقابل فإن المرأة ما زالت مصدر خطر على السلطة، ولا بد من إقصائها وتحجيبها، ومنعها من موازاة الذكر فكيف بتجاوزه والتفوق عليه.

وفي القسم الثالث تناولت الدراسة مفهومًا جديدًا أطلقت عليه المرنيسي اسم الحريم السياسي، وهو الحريم الذي جعل من الدين سلاحه الأساسي، لتثبت من خلال الحفر والقراءة العميقة أن الدين كان منصفًا للمرأة، خاصة في عهد الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، لكن الانقلاب تم بعد وفاته، وكان فيه ما يشبه الارتداد إلى حال المرأة الجاهلية قبل الإسلام من انتقاص لبعض الحقوق، وسلب البعض الآخر، وحبس سياسي للمرأة يتخذ من الدين ذريعة له، وهو ما يصنع حريمًا جديدًا، مختلفًا بالشكل عن الحريم القديم، ومتفقًا معه في المضمون والجوهر. وتؤكد المرنيسي في عدة مواضع من كتبها على أن أخطر الحريم تأثيرًا وسلبية ما كان قائمًا في الأذهان: ذهن المرأة كما في ذهن الرجل، وذهن الشرق كما في ذهن الغرب.

وختامًا، فإن المرنيسي في مشروعيها النقدي والإبداعي قدمت قراءات عميقة للمرأة، وركزت على النسق الخفي الذي يجعل صورتها الحالية على ما هي عليه، شرقيًّا وغربيًّا، وذكوريًّا ونسويًّا، رغم اعتدالها وموضوعيتها اللذين لم يجعلاها منحازة لصورة دون أخرى، أو لجانب دون آخر.

المصادر والمراجع

المصادر:

١ – فاطمة المرنيسي، **الجنس كهندسة اجتماعية**، ترجمة: فاطمة الزهراء الزريول، دار الفانك، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٧.

٢ – فاطمة المرنيسي، **الحريم السياسي**، ترجمة: عبدالهادي عباس، دار الحسى، ط٢، دمشق، سوريا، ١٩٩٣.

٣ – فاطمة المرنيسي، **السلطانات المنسيات**، ترجمة: فاطمة الزهراء الزريول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٢.

٤ – فاطمة المرنيسي، **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ترجمة: فاطمة الزهراء الزريول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٢.

٥ – فاطمة المرنيسي، **شهرزاد ليست مغربية**، ترجمة: ماري طوق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٢.

٦ – فاطمة المرنيسي، **مـــا وراء الحجاب: ديناميكا المذكر–المؤنث في المجتمع الإسلامي الحديث**، ترجمة: أحمد صالح، دار حوران، ط١، دمشق، سوريا، ١٩٩٧.

٧ – فاطمة المرنيسي، **نساء على أجنحة الحلم**، ترجمة: فاطمة الزهراء الزريول، دار الفانك، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٨.

٨ – فاطمة المرنيسي، **هل أنتم محصنون ضد الحريم**، ترجمة: نهلة بيضون، دار الفانك، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٠.

المراجع:

١ – ابن حزم الأندلسي، **رسالة في أمهات الخلفاء**، مج (٢)، تعليق وتقديم: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨١.

٢ – ابن منظور، **لسان العرب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.

٣ – إدوارد سعيد، **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، عمان، الأردن، ١٩٩٦.

٤ – بيتي فريدان، **اللغز الأنثوي**، ترجمة: عبدالله بديع فاضل، دار الرحبة للنشر والتوزيع، ط١، دمشق، سوريا، ٢٠١٤.

٥ – جيرمين غرير، **المرأة المخصية**، ترجمة: عبدالله بديع فاضل، دار الرحبة للنشر والتوزيع، ط١, دمشق، سوريا، ٢٠١٤.

٦ – رجاء بن سلامة، **بنيان الفحولة**، دار المعرفة للنشر، ط٢، تونس، ٢٠٠٦.

٧ – سمير الخليل، **فضاءات النقد الثقافي: من النص إلى الخطاب**، ٢٠١٤، ط١، دار تموز، دمشق، سوريا، ٢٠١٤.

٨ – سيمون دي بوفوار، **الجنس الآخر**، ترجمة: ندى حداد، مراجعة: إيمان المغربي، دار الأهلية للنشر والتوزيع، ط١، عمان، الأردن، ٢٠٠٨.

٩ – عبدالله إبراهيم، **السرد النسوي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠١١.

١٠ – عبدالله الغذامي، **المرأة واللغة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٧.

١١ – عبدالله االغذامي، **النقد الثقافي**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠٠٠.

١٢ – عبدالله الغذامي، وعبد النبي اصطيف، **نقد ثقافي أم نقد أدبي**، دار الفكر، ط١، دمشق، سوريا، ٢٠٠٤.

١٣ – مارينا وونر، **السحر الأغرب: مشاهد فاتنة من وحي ألف ليلة وليلة**، ترجمة: عبلة عودة، مراجعة: أحمد خريس، مشروع كلمة، ط١، أبو ظبي، الإمارات، ٢٠١٦.

١٤ – محمد عبدالرحمن يونس، **الجنس والسلطة في ألف ليلة وليلة**، دار الانتشار العربي، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٩٨.

10- Abdallah Alghdhāmī, **Women and Language**, Almrkz Althqāfī. Alarābī, Al-Dār Al-Baīdā, Al-Maghrīb, 1997.

11- Abdallah Alghdhāmī, **Cultural Criticism**, Almrkz Althqāfī. Alarābī, Almghrb, 2000.

12- Abdallah Alghdhāmī, & Abdalnābī Iṣţīf, **Cultural Criticism or Literary Criticism**, Dār al-fkrK, 1st ed., Damascus, Syria, 2004.

13- Mārīnā Wūnr, **Weirdest Magic: Scenes from the Inspired by the Thousand and One Nights**, Translation: Ablh Aūdeh, Review: Aḥmad Khrīs, Mashrū c Klīmh, 1st ed., Abu-dhabī, Al-emārāt, 2016.

14- Muḥammad Abdalrahmān Yūns, **Sex and Power in the Thousand and One Nights**, Dār Ilintishār Alarābī, 1st ed., Beirut, Lebanon, 1998.

References:

1- Ibn Huzm Al-andlūsī, **A Message in the Mothers of the Caliphs**, vol.(2), comment and submit: Ihsān Abās, al-mūāssā al-arābīā lldirasat & al-nāshr, Beirut, 1981.

2- Ibn Māndhūr**, Līsān Alarāb,** Dār al-Kutub al-almīā**,** Beirut**,** 1st ed.**,** 2005.

3- Idwārd S ᶜ īd, **Commentaries on Orientalism**, Translation and editing: Sūbhī Hadīdī, al-mūāssā al-arābīā lldirasat & al-nāshr, 1st ed., Amman, Jordan, 1996.

4- Bītī Frīdān, **Female Puzzle**, Translation: Abdallah Bdī' Fādīl, Dār Al-rahba Llnashīr & tawzīᵓ, 1st ed., Damascus, Syria, 2014.

5- Jīrmīn ghrīr, **Eunuchs**, Translation: Abdallah Bdī' Fādīl, Dār Al-rahba Llnashīr & tawzīᵓ, 1st ed., Damascus, Syria, 2014.

6- Rjāa b. Slāmh, **Structure of Virility**, Dār al-marīfā Llnashīr, 2nd ed., Tunisia, 2006.

7- Samīr Alkhalīl, **Spaces of cultural criticism: from text to discourse**, 1st ed., Dār tamūz, Damascus, Syria, 2014.

8- Sīmūn Dī Būfwār, **The Other Gender**, Translation: Nādā Hadād, Review: Imān Al-mūghrbī, Dār Al- ahlia Llnashīr & tawzīᵓ, 1st ed., Amman, Jordan, 2008.

9- Abdallah Ibrāhīm, **Feminist narrative**, al-mūāssā al-arābīā lldirasat & al-nāshr, Beirut, 2011.

Sources and references

Sources:

1- Fātmīh Almrnīsī, **Sex as social engineering**, Translation: Fātmīh Al-Zahrāa Al-Zarīūl, Dār al-Fānīk, Al-Dār Al-Baīdā, Al-Maghrīb, 1987.

2- Fātmīh Almrnīsī, **Political Harem**, Translation: Abd Al-Hādī Abās, Dār Al- Ḥsā, 2nd ed., Damascus, Syria, 1993.

3- Fātmīh Almrnīsī, **Forgotten Sultans**, Translation: Fātmīh Al-Zahrāa Al-Zarīūl, Almrkz Althqāfī Alarābī, Al-Dār Al-Baīdā, Al-Maghrīb, 2002.

4- Fātmīh Almrnīsī, **Scheherazade departs to the West**, Translation: Fātmīh Al-Zahrāa Al-Zarīūl, Almrkz Althqāfī Alarābī, Al-Dār Al-Baīdā, Al-Maghrīb, 2002.

5- Fātmīh Almrnīsī, **Scheherazade is not Moroccan**, Translation: Mārī ţūq, Almrkz Althqāfī Alarābī, Al-Dār Al-Baīdā, Al-Maghrīb, 2002.

6- Fātmīh Almrnīsī, **Beyond the Veil: Masculine-feminine Dynamics in Modern Islamic Ssociety**, Translation: Aḥmad Sālh, Dār Hūrān, 1st ed., Damascus, Syria, 1977.

7- Fātmīh Almrnīsī, **Women on dream wings**, Translation: Fātmīh Al-Zahrāa Al-Zarīūl, Dār al-Fānīk, Al-Dār Al-Baīdā, Al-Maghrīb, 1998.

8- Fātmīh Almrnīsī, **Are you fortified to the Seraglio?**, Translation: Nāhlā Bāīḍūn, Dār al-Fānīk, Al-Dār Al-Baīdā, Al-Maghrīb, 2000.

الذاكرة المتوقدة وأصابع الجدة:
قراءة سيكو– ثقافية في رواية نارنجة

الأستاذ الدكتور زياد الزعبي

جامعة اليرموك – قسم اللغة العربية وآدابها

الدكتورة أحلام مسعد

جامعة اليرموك – مركز اللغات

الملخص

يهدف هذا البحث إلى قراءة رواية **نارنجة** للروائية العمانية جوخة الحارثي من منظور سيكوثقافي سعياً إلى الكشف عن فعالية الذاكرة ذات الطابع السير ذاتي في تشكيل بنية الرواية ورؤاها، والكشف عن الملامح النفسية التي حكمت سلوك الأنا الساردة، وشخصية الجدة العذراء ذات الأصبع المشوه المعقوف التي حضرت في مواطن عديدة من الرواية مشكلة بؤرة تنطلق منها دوائر الحكي التي تتحكم بها الأنا الساردة، ومكونة إيقاعاً سردياً يحطم عنصري التعاقب والتجاور، وينشئ بنية روائية معتمدة على تيار الوعي وتداعي الصور والأفكار التي تجتمع في أنساق سردية تتداخل فيها الصور المتخيلة بالصور المعاينة في الواقع؛ لرسم حالات متباينة معبرة عن البنية السيكولوجية للشخصيات والأحداث والأطر الثقافية التي عملت على تشكيلها.

لقد عملت الدراسة على قراءة الذاكرة السير ذاتية للأنا الساردة المسكونة بأصابع الجدة العذراء واستقرأت فعاليتها في المزج بين الصور الماضية والصور الراهنة المعاينة على نحو جعل من الأنا الساردة وشخصية الجدة العذراء بأصبعها الأسود المعقوف العنصرين المحوريين في الرواية، وذلك من خلال الاستدعاء المتكرر لصورة الجدة الممثلة لبنية ثقافية سيكولوجية انبنت عليها الرواية وأحداثها ومشاهدها المتخيلة والواقعية.

الكلمات المفتاحية: الذاكرة، الرواية، السيكولوجيا، الثقافي، الشخصية.

Vivid memory and grandmother's fingers

Socio-cultural study of the novel Narinjah

Abstract

This paper aims to examine the novel Naranjah by the Omani novelist Jokha Al-Harithi from a socio-cultural perspective. It mainly seeks to reveal the effectiveness of autobiographical memory in shaping the structure and vision of the novel. In addition, it endeavors to explore the psychological features that govern the behavior of the first-person narrator's point of view. It also aims to reveal the character of the grandmother, with the deformed and curved finger, who appeared in many parts of the novel, forming a starting point for many of the narrations controlled by the first-person narrator. These narrations create a narrative rhythm that diverts from the elements of succession and proximity to form a narrative structure based on the stream of consciousness and the association of images and ideas. This composes narrative patterns in which the imagined overlaps with reality to draw contrasting situations showing the psychological structure of the characters, events and cultural frameworks that worked to form them.

Keywords: Memory, narrative, psychological, cultural, persona.

ثمة عنصران محوريان يحكمان رواية "نارنجة" للروائية العمانية جوخة الحارثي*، ويمتدان فيها دون انقطاع، وهما: الأنا الساردة الطالبة الجامعية زهور بذاكرتها الفعالة، والجدة العذراء بنت عامر التي يستحضر أصبعها الأسود المعقوف المشوه، وتحضر هي في مفاصل عديدة ومختلفة من الرواية مشكلة بؤرة تنبثق منها، وتنداح منها وفيها دوائر الحكي التي تتداخل وتتباعد زمانياً ومكانياً محطمة عنصري التعاقب والتجاور، ومنشئة بنية روائية مستجيبة لتيار التداعي؛ تداعي الأفكار – الصور، فالأنا الساردة تختزن في ذاكرتها، ذات الطابع السير ذاتي، صورة الأصبع الأسود المعقوف المشوه، وصورة الجدة في هيئة نقش غير قابل للمحو، وهذا ما يتجلى في افتتاح الرواية التي تبدأ بمشهد حلمي استرجاعي يجمع بين الأنا الساردة وأصابع الجدة "أفتح عيني فأرى أصابعها..."، وفي خاتمتها التي تمثل زمنياً الصورة الأولى للجدة – الطفلة التي كانت تتمتع بالحياة في صورها الكاملة البهية قبل أن يطفئها الزمن بجوائحه، ويدوسها بعجلاته المسننة القاسية؛ ليختصر حضورها الحاد في الذاكرة في الأصبع الأسود المعقوف المشوه الذي تبتدئ به "الحكاية"، والذي غدا وسماً في الذاكرة تستدعيه كل صورة تتعلق به شكلاً، أو دلالة، أو فعلاً على نحو رسخته بؤرة أيقونية تنبثق منها وتحل فيها مشاهد وحالات شتى تؤلف بينها الذات الساردة التي تستخدم السرد بوصفه "الأداة الأساسية التي ... لتنظيم تجربتنا ولنقيم نوعاً من الترابط الاستمراري بين الحاضر والمستقبل والمحتمل"(١).

لذا فقد ظلت صورة الجدة وأصابعها تحضر في معظم المواقف والمشاهد السردية على نحو تتداخل فيه الصور الحلمية المنبثقة من الذاكرة في حالتي النوم أو اليقظة معبرة عن مكانين وزمانين متباعدين مختلفين، وعن حالات متناقضة شكلتها وتشكلها البنى الثقافية والاجتماعية، وعبرت عن نفسها كذلك من خلال الشخصيات والأحداث. لقد جمعت بين كل هذه العناصر الذاكرة المتوقدة للأنا الساردة التي استطاعت من خلال هذه الصيغة السردية أن تنتقل بحرية بين الأزمان والأماكن، مما يدفع القارئ إلى تأمل الأبعاد السيكولوجية والذاكرة ذات الطابع السير ذاتي التي تختزن تجارب الحياة الماضية

* جوخة الحارثي روائية وأكاديمية عمانية فازت بجائزة المان بوكر عام ٢٠١٩ عن روايتها المترجمة للإنجليزية "سيدات القمر". وقد أصدرت ثلاث روايات: منامات ٢٠٠٤، وسيدات القمر ٢٠١٠، ونارنجة ٢٠١٦.

(١) برتران تروداك، **علم النفس الثقافي، هل النمو المعرفي متعلق بالثقافة**، ترجمة حكمت خوري وجوزف رزق، بيروت، ٢٠٠٩، ص٣٨.

وتستعيدها بوعي تلقائي، وتحلها في المشاهد الراهنة المعاينة زمن القص؛ للتعبير عن صور الحياة وتحولاتها في المكان الجذر، عمان، استناداً إلى استرجاع لاتعاقبي لأربعة أجيال عاشت فيه مثقلة بحياة تتجلى فيها صور من المعاناة والمخاضات التي تشي بما ينتظره من تغير أو تغيير محكوم بسنن التطور الاجتماعي والسياسي استناداً إلى كون القصة "أداة بناء ثقافي"(١).

لقد تمحورت مشاهد الرواية وأحداثها حول الذوات الأنثوية المهيمنة على واقع راهن تعايشه وتعاينه الأنا الساردة هنا الآن في بريطانيا، وواقع مستعاد من هناك آنذاك تخيلاً، من عمان، على نحو يتداخل فيه الواقعان؛ فيثري كل منهما الآخر، سواء أكانا ممثلين لأضداد أم لأنداد، ويبين عن نماذج إنسانية تتقاطع في تكوينها النفسي والاجتماعي، لتعبر عن عوالم الذوات والأطر الاجتماعية والثقافية التي تحكمها أو التي تتمرد عليها.

الأصابع في الذاكرة

تفتتح الرواية بعد العنوان الفرعي الأول "الأصابع" بمشهد سردي مقصور على الأنا الساردة التي تناجي نفسها، وتستعيد تخيلاً صوراً من الماضي تمزجها على نحو نسقي بمجموعة من الصور التي يمكن وصفها بالراهنة أو القريبة، والتي لا تنفصل عنها، سواء أكانت هذه الصور تعود إلى مكان وزمان بعيدين أم تتعلق بحال راهنة هنا. ولعل الوقوف على المشاهد الافتتاحية في الرواية تبين عن هذا:

"أفتح عيني **فجأة فأرى** أصابعها. أراها إصبعاً إصبعاً، ممتلئة ومتجعدة بأظافر خشنة، بخاتم وحيد من الفضة، وإبهام تنتهي بظفر صلب أسود ..."،

وفي الفقرة التالية مباشرة نقرأ:

"أكون في سريري الضيق في غرفتي الجامعية في الطابق الأخير، أستيقظ وأرى الثلج يتساقط عبر النافذة، أقف حافية القدمين ... أحدق في الثلج والظلام **فجأة أرى** الظفر الأسود المعقوف أراه بوضوح ..."(٢).

---

(١) تروداك، علم النفس الثقافي، ص٣٨.

(٢) جوخة الحارثي، **نارنجة**، دار الآداب، بيروت، ٢٠١٦، ص٩.

في هذه الأسطر الافتتاحية والمفتاحية في الرواية تحضر الأنا الساردة المسكونة ذاكرتها بصورة "الأصابع"، أصابع الجدة، وهي نائية عما تتحدث عنه مكاناً وزماناً، هي هنا الآن في غرفة في بريطانيا، والصورة المسترجعة هناك آنذاك في عمان. إن العنصر الفعال هنا هو الذاكرة التي تسترجع أو تستعيد مكانها الممثل لهويتها ومستودع ذكرياتها: العائلة والطفولة والأشخاص والأحداث، وهو مكان غائب في زمن السرد، ولكنه الأعمق حضوراً في النفس والنص، وهو يظهر دائماً في مقابل المكان الراهن الغريب الذي يمثل مثيراً لاستحضار المكان الغائب بكل محمولاته النفسية والثقافية القارة في ذاكرة الأنا الساردة. وفعل "التذكر يستعيد الصور والمعاني من حيث أنها صور ومعان أدركت في الماضي"(١)، وهو فعل يرتبط بفاعلية القوة المخيلة التي تستعيدها في إطار قوانين تداعي الصور والمعاني. وقد حكم هذا التكنيك الروائي معظم مفاصل الرواية، ومنحها بالتالي إمكانية التنقل من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان بحيث غدت الرواية في مجملها مجموعة من الانتقالات الزمانية والمكانية، وتداخل الأحداث استناداً إلى عملية تداعي الأفكار أو الذكريات، وهو ما يتجلى في فصول الرواية الأربعة والأربعين، وفي داخل الفصول نفسها.(٢)

إن القراءة المتريثة للفصل الأول تبدي بوضوح ودقة هذه التقنية، فقد ظلت الأنا الساردة تسترجع صورة الجدة وأصابعها ممتزجة بواقعها الراهن في مناجاة للذات تكشف عن سطوة حضور الغائب، الجدة، مقترنة بوقائع راهنة تتأملها ذهنياً بفعل الذاكرة المتوقدة القادرة على الاستحضار لما قر فيها، وتأمل الذات آنياً في الوقت نفسه، ومساءلتها عما لم تفعله في الماضي. ففي حوار مع الذات تتداخل كل هذه العناصر، نقرأ:

"كان **بوسعي فعل شيء ما للظفر الأسود** بدلاً من تركه يطول هكذا مهملاً ومعقوفاً، كان يمكن لكلمة التجاهل ألا توجد، لكنه وجدت ونمت واستطالت كأي ظفر سليم واثق يخدش ولا يخدش **كظفري أنا** المحتفظ بآثار الطلاء من حفلة عيد ميلاد صديقتي الباكستانية **أمس**. نعم استطالت كلمة التجاهل بلا قلامة أظافر،

---

(١) محمد عثمان نجاتي، **الإدراك الحسي عند ابن سينا، بحث في علم النفس عند العرب**، ط٣، بيروت- القاهرة، ١٩٨٠، ص١٩٠.

(٢) انظر معالجة لمثل هذا الموضوع عند امبرتو ايكو، **تأملات في السرد الروائي**، ترجمة سعيد بنكراد، ط٢، الدار البيضاء، ٢٠١٥، ص٥٨-٦٣.

وبلا طلاء حتى، وحين أختنق داخل منامتي الطويلة، في سريري الضيق في الليلة الثلجية، فإنما أختنق بالندم. أختنق من التجاهل، من الغفلة، من التغافل.

هل سألتها يوماً: "**ماذا حدث لأصبعك؟**"، ربما لكني لا أتذكر ....

أنسى الأصابع أنسى الأدوية، ثم في ليلة ما، بلا أرق، بلا حزن، بلا ذكرى، ليلة ما، أي ليلة، **سأراها في المنام**".[١]

في هذه المقتبسات التي تعتمد الحديث بضمير المتكلم لا تغادر صورة أصابع الجدة النص، إذ تغدو فيه ثيمة تعبر عن رؤية ذات أبعاد دلالية متعددة: سيكولوجية، واجتماعية، وثقافية تتمثل بالأنا الساردة التي تعتمد المنولوج الداخلي الذي يجعل منها بؤرة النص، فهي تستعيد تخيلاً ما رأته وتراه، وما سمعته، أو تأملته في الماضي، وتقرنه بالحاضر، وبما تود أن تعايشه في المستقبل.[٢] ويبرز هذا الفعل الذي تمارسه الأنا الساردة أن ما تستعيده من وقائع ينبثق من خلال رؤى تعاين أو تتأمل صوراً متخيلة تخالطها صور راهنة تستثيرها، وتمعن في تعميق حضورها الروائي، وهي في هذا تعتمد على مبدأ سيكولوجي يرى أن "المرء لا يتذكر ذاته فقط وهي ترى وتحس وتتعلم، بل يتذكر أوضاع عيش في العالم رأى أثناءها أو أحس أو تعلم. هذه الأوضاع تحوي ضمناً الجسد الخاص، وجسد الآخرين والمساحة المعاشة، وأخيراً أفق العالم والعوالم"[٣].

لقد ظلت الجدة مقترنة بالذات الساردة بؤرة الرواية التي تستدعي معظم عناصرها، فهي تحضر في معظم فصول الرواية شخصية تدور في فلكها شخصيات، وحالة تتعلق بها حالات وصور، ويظل أصبعها الأسود المشوه المعقوف موضوع مقارنة لما يماثله أو يضاده، وهذا نهج سردي ينتج سلسلة من علاقات التواشج بين فصول الرواية وشخصياتها وأحداثها في بنية نسقية سياقية محكمة على نحو يجعل من السرد المتداخل المتقطع سرداً متماسكاً يتردد القارئ بين أجزائه المتباعدة زمانياً ومكانياً بتلقائية تمكنه من ملء الفجوات واستكمال بنى النص، مما يجعله مشاركاً فيه، أو على حد تعبير بارت تغدو القراءة نوعاً من الكتابة[٤].

---

(١) الحارثي، نارنجة، ص١٠.
(٢) انظر لطيف زيتوني، **معجم مصطلحات نقد الرواية**، بيروت، ٢٠٠٢، ص٤٢.
(٣) بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة وتقديم جورج زيناتي، بيروت، ٢٠٠٩، ص٧٥.
(٤) انظر زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، ص١٧٣.

الجدة وتناسل الحكايات

تبدأ الرواية بالجدة وتنتهي بها، تلك المرأة التي تمثل جذر الرواية الذي يضرب عميقاً في المكان العماني في زمن غابر، والتي تجسد حياتها صورة لمأساة مركبة من سلسلة من وقائع مريرة تبدأ من الأب الذي يطردها وأخاها إلى المجهول لتواجه الحياة بكل ما فيها من قسوة، وليكون هذا الحدث جرحها المفتوح الذي تشكل في اللحظة التي مد فيها أخوها ذو الخمسة عشر يده إلى الطعام ليأكل، فنهره أبوه قائلاً:

"ما تخجل تجلس على صحن أبوك؟ كل من كدّ هذي الزند، أبوك ما تلقاه دوم".(١)

في هذه اللحظة علما أن لا حق لهما بعد الآن في هذا الطعام، وخرج الابن من بيت أبيه وأخته في يده ليأكل من كد يده. كانت هذه نقطة تحول في حياة الجدة، لقد فقدت معنى الحماية ورمزها، فقدت الأب الذي قذفها في طريق مأساتها التي تتالت فصولها، اضطرت للعمل في الصخام (الفحم) مع نساء القرية، لكي تساعد أخاها الذي كان يعمل بالمياومة في بناء بيوت الطين، ولكنه مات بعد أقل من سنتين، حين انهار عليه جدار كان يبنيه.

تعمق جرحها بعد وفاة أخيها، وغدت وحيدة بلا سند، ولا تملك شيئاً. حلمت بامتلاك "مصر" (لباس الرأس في عمان)، وحين ذهبت لشرائه بالتقسيط، تحرش بها صاحب الدكان بفظاظة تركت جرحاً جديداً في روحها، لكنها من أجل امتلاكه عملت بجد مضاعف إلى أن تمكنت من سداد ثمنه، وكان امتلاكه أقصى ما تتمناه، حينها:

"مررت أصابعها على دوائره البنية دائرة دائرة، كانت ستفضل مصرّاً بورود حمراء، ولكن المهم أن المصرّ الآن لها، جديد وناعم حتى لو كان بدوائر بنية، مشت على الغيم، وبكت من شدة الفرح وهي تحتضن مصرها الجديد وتنام"(٢).

لم تتوقف الجدة "بنت عامر" عن العمل إلا بعد أن أصابها الإعياء، ولم تعد قادرة عليه، فاستضافها قريبها سلمان وزوجته الثريا حيث عاشت معهما بقية حياتها، ولكنها كانت تحلم بامتلاك أرض تزرعها وتسقيها، وتأكل من ثمرها إلا أن هذا الحلم لم يتحقق، كما لم يتحقق حلمها بشفاء عينها من قبل:

---

(١) الحارثي، نارنجة، ص١٦.
(٢) نفسه، ص٢٣.

"لم تملك جدتي حقلها الصغير الخاص، ولم تفلحه، عاشت ثمانين سنة، أو أكثر وماتت قبل أن يكون لها أي شيء تملكه على وجه البسيطة، كانت يدها خضراء، فزرعت كل شجيرات الليمون والنارنج في حوش بيتنا، وكانت نارنجة بعينها هي الأحب إليها. لم تذبل أيّ شجرة زرعتها واعتنت بها، لكنّه كان بيتنا وحوشنا وشجرنا، كانت تعيش معنا فقط، لا تملك البيت ولا الشجر ولا حتّى نحن، فلم نكن أحفادها في الحقيقة."[١].

على الرغم من العلاقة الطيبة التي جمعتها بسلمان وزوجته ثريا، وطول السنين التي قضتها عندهم إلا أنها لم تشعر يوماً أن البيت بيتها، فكانت لا تتوقف عن الخدمة في المطبخ والبيت، وترى في ذلك وفاء لدين:

"لم تنس لحظة أنه ليس بيتها، ولم تغفل لحظة أنها –وإن كانت في الواقع تقوم بكل شؤون البيت وتربي الطفل– ضيفة ولم تكلّ عن جعل ضيافتها مستحقة بالخدمة لا بالتفضل"[٢].

لقد مثلت الجدة نموذج المرأة التي يقتلها الأب وزوجته، وموت أخيها، والصخام الذي يغرقها والنسوة الأخريات في وحل البؤس ومراراته، وبائع المصرات الذي يفجع الجدة "الصبية" بتحرش فظ، والجهل الذي أفقدها عينها، وعنف الطبيب الذي طلب منها أن تكتفي بعين واحدة، وعنف الجهل الذي أفقدها عينها الأخرى، وقتلتها رغبتها الكظيمة المعذبة في امتلاك نارنجتها. كل هذا جعلها تسامر وحدتها القاتلة الطاردة لمن اقترب منها في أخريات حياتها. ولقد عمق توالي الأحداث جراحها، ووعيها بفراغ حياتها مما يمكن أن يمتلك، البيت، والزوج، والأولاد، والحب، والرعاية، ولذا فقد شكل قدوم الأختين التوأمين اليتيمتين من أفريقيا إلى بيت قريبهما سلمان تعميقاً لشعورها بالفقد وتهديداً لوجودها واستحقاقاتها، فما كان منها إلا أن حدت من تحركاتهما، فلم تسمح لهما بدخول المطبخ، أو لمس أشجارها، أو حتى التعرض لمنصور بن سليمان الصغير، ويبدو أنهما فهمتا ما ترمي إليه الجدة، التي لا تملك شيئاً، فكان أن عمدتا إلى التباهي بما تملكانه من ملابس مبخرة، وقباقب، وحكايات طريفة عن أفريقيا التي قدمتا منها أثارت بها إعجاب من حولها من أهل البيت والجيران الذين كانوا يتحلقون حولهما لسماع طرائفهما عن تلك البلاد.[٣]

(١) الحارثي، نارنجة، ص٣١.
(٢) نفسه، ص٤٩.
(٣) نفسه، ص١٠٠–١٠٣.

وبسببهما اشتعلت في صدرها لأول مرة نيران الحسد الذي طالما كانت تحذر منه بوصفه رأس الخطايا، وكان ذلك حين أخبرتاها أنهما تملكتا بيتاً خاصاً بهما، ستنتقلان إليه:

"كانت منهمكة في الغسيل حين وقفت التوأمان على رأسها، قالت راية جينا نوادعك يا بنت عامر، نحن بنخرج من بيت سلمان إلى بيتنا "فمرق سهم سريع من نون الملكية في بيتنا إلى صدر بنت عامر" "وحين وصفت النساء التوأمين بأنهما مستقلتان، كانت تردد في نفسها": عزيزتان".[١]

هذا الموقف نكأ فيها الجرح المفتوح الذي لم يصمت يوماً، وأورثها حساً بالضعف والانكسار والفقد، كونها لم تستطع يوماً أن تمتلك بيتاً خاصاً بها، يجعلها تشعر بكينونتها وذاتها. وهذا ما جعلها تشعر بأنها ملقاة في العراء، لا تملك شيئاً سوى ذكريات تعمق جراحها ومشاعرها بالفقد الذي حاولت أحياناً أن تتغلب عليه باللغة التي يجردها الواقع من معناها.

ولقد بلغت غصصها مداها عصر أحد الأيام عندما جلست أمام دكة البيت محدقة بباب صديقتها الوحيدة، وجارتها شيخة المتوفاة، حين ظهر شيخ بلحية بيضاء وظهر محدودب وكان قد أضاع طريقه إلى قريته، فدعته للجلوس وسقته وأطعمته وحدثها وحدثته ويبدو أنها أنست به في وحدتها، لدرجة أنها أفاضت في حديثها عن حياتها وأبنائها وزوجاتهم وأحفادها وشجرها وهداياها وسفرتها الوحيدة إلى الإمارات. رغم أنها في حقيقة الأمر لا تملك شيئاً منهم؛ فلا الأبناء أبناؤها، ولا الأحفاد أحفادها، ولا البيت والشجر ملكها. لا شك أن الجدة وجدت في ذلك الشيخ أنساً لم تألفه من قبل، حتى تظل تحادثه إلى أن حلّ المساء. حينها استعانت بأحد الجيران لينقله إلى قريته، ولما همّ الشيخ بالرحيل سألها عن اسمها وعائلتها فلما أخبرته ضحك، وقبل أن تغضب لضحكه قال: "أنت؟! أنت بنت عامر؟! بنت الفارس؟! أنا خطبتك من خمسين سنة، وردني أبوك. لم يتوقف الرجل عن الضحك، والسيارة تنطلق به، وبقيت جدتي واقفة تنظر إلى السيارة. في تلك الليلة شاخت جدتي، وفي غضون السنوات القليلة القادمة، تقوض جسدها العظيم تدريجياً حتى أقعدت وتخطت اللياقة التي حافظت عليها بكل كرامة طول حياتها"[٢].

---

(١) انظر الحارثي، نارنجة، ص١٠٣.
(٢) نفسه، ص١٥٢.

لقد كان هذا الحادث كفيلاً بتعميق حسها بالفقد الذي عانته خمسين عاماً، وكانت تعلم وهي شابة صغيرة أن رجلاً خطبها ورده أبوها، ولكنها لم تشعر بالحزن والأسى الذي شعرت به بعد أن التقته، وكأن كل ما مر بها خلال خمسين سنة من فقد ومعاناة يختصر في لحظة رحيل من كان يفترض أن يكون زوجها، وأنيس وحدتها، ورب بيتها وعائلتها الخاصة. وهي لحظة كفيلة بقتل ما بقي من روحها، وسلبها إكسير الحياة الذي طالما تمتعت به رغم تقدم سنها، معلنة بداية النهاية لتهرم بعدها سريعاً، ويتقوض جسدها، وتخرج من الدنيا كما دخلتها لا تملك شيئاً:

"أقفلنا غرفة جدتي بقفل حديدي، كانت قد ماتت، وصمتت، وذهبت عن الدنيا كما عاشت فيها، بلا بيت، بلا حقل، بلا حبيب يضمها، بلا أخ يحدب عليها، بلا أولاد خرجوا من أحشائها".[١]

إن هذا الإيقاع السردي الذي يتأمل سيرة الجدة في ذاكرة تسترجعها وتعاين مأساتها، مأساة المرأة في بيئة عدوانية، جعل الذات الساردة تستعيد سلوكها معها وتجاهلها إياها بشعور عميق بالندم والتعاطف الذي تشكل متأخراً في وعيها، والذي أعادها إلى تأمل إيقاع الحياة من خلال مجتمع النساء الذي يرزح تحت وطأة القمع الحادة التي أفقدتهن أجمل ما فيهن، وما في الحياة من ألق وقلق ورغبات، وجعلت منهن أسيرات لمجتمع يمنح السلطة لتقاليده وعاداته التي تنصب الرجل سيداً مستبداً مطاعاً.

ظلت الذات الساردة مسكونة بشخصية الجدة، تستحضرها في كل موقف من مواقف حياتها، وتخرج حكاياتها وشخصياتها من خلاله، بل وترى من خلالها، وهذا فعل يرسخ صورة السرد العائلي الذي تمثله ذاكرة زهور التي لا تفلت من سطوة الماضي، وصورة الجدة، والأم والأب، والأخوة، ومحيطها الضيق، لكن حوارها الواقعي والمفترض كان ينبثق من مناجاة الجدة ومحاورتها، وهو حوار يرسم ملامح تشكل حيوات جديدة في مجتمع يتردد بين واقعه وماضيه وسعيه لأفق جديد. ولعل حوار زهور مع الجدة الذي يتلخص في خطاب الجدة المتكرر لزهور: "لا تذهبي"، محاولة بمحبة استبقاءها في المكان، في بيئتها وتعبيراً عن عدم رغبتها في ذهابها بعيداً إلى لندن، لكنها تذهب محدثة حالة خروج من القوقعة، ورد زهور في خطابها الجدة: "لا تذهبي"، لكن هذا الخطاب كان تعبيراً عن تعاطف عميق معها لحظة ذهاب الجدة إلى نهايتها. لكن

(١) الحارثي، نارنجة، ص٥٦.

هذين الفعلين يتحققان بصورتين متوازيتين تعبر عنهما زهور: "لقد ذهبتُ"، "ولقد ذهبتْ"، وهما فعلان يؤشران على حالتين طباقيتين معبرتين عن مسير في اتجاهين مختلفين، على الرغم من صورة التماهي مع الجدة لحظة موتها، إذ تقول زهور: "لم تكن جثتها تشبهها، كانت تشبهني أنا، حين مددوا جثمانها وسط صالة بيتنا رأيتُني، زحفت مبتعدة عنها، عني، عن جثتي الممددة لينوح عليها المحبون..."(١). فثمة ذهاب إلى النهاية، وذهاب إلى أفق جديد، لكنه ذهاب ظل مسكوناً بحس نوستالجي عميق يتأمل الذات في الصورة الأولى المنبثقة منها، ولكنها المصرة على مفارقتها واقعاً، وحفظها خيالاً، وهو الفعل الذي يتمثل في حضور الجدة المكرس في ذاكرة الأنا الساردة أكثر من فعلها في واقعها الآني.

ترتبط صورة الأصبع بإحساس عميق بالندم والحزن الذي يسكن ذاكرة الأنا الساردة "زهور"، والذي ظل يحضر بإلحاح متجلياً في صور شتى، بعضها متعلق بالصورة الأصل، صورة إصبع الجدة المشوه الذي طالما تجاهلته، ولم تفكر يوماً أن تسألها عن حكايته، وهو ما ينبئ عن حال من وعي متأخر ممض، لا يسعف على تغيير ما كان، لقد كان ثمة تجاهل غير مقصود من أفراد العائلة التي احتضنتها، وبخاصة زهور:

"كان بوسعي فعل شيء ما للظفر الأسود بدلاً من تركه يطول هكذا مهملاً معقوفاً، كان ممكن لكلمة التجاهل ألا توجد لكنها وجدت، وجدت ونمت واستطالت كأي ظفر سليم واثق يخدش ولا يخدش كظفري أنا المحتفظ بآثار الطلاء من حفلة عيد ميلاد صديقتي..."(٢).

ويبدو أن حالة التهميش والتجاهل هذه قد تعمقت مع تقدم سن الجدة وهرمها، وفقدها الكثير من لياقتها، حتى صار الصغار يهربون منها، هذه الذكرى ضاعفت من إحساس "زهور" بالندم والحزن بسبب تجاهلها نداءات الجدة المستمرة لها، وهي ترجوها لتبقى معها ولا تتركها وحيدة، دون أن تودعها ولو بابتسامة:

"كانت تبتسم بحنان، ولم أكن أفعل هذا حين كانت هي من يقول: "لا تذهبي". لقد ذهبتُ. لقد ذهبتْ... لم أبتسم، ذهبت بسطوة الجهل والتجاهل، الغفلة والتغافل،

---

(١) الحارثي، نارنجة، ص٥٤.
(٢) نفسه، ص١٠.

الندم، الندم العاتي، هو ما يجعلني أضعف من الأوراق الصفراء الخريفية، تكسرها مكنسة العامل تحت نافذتي"[١].

بهذا تحاول الذات عبر الذاكرة ترميم الماضي المستعاد بحس إنساني عميق ناجم عن وعي ينبثق من واقع الذات الساردة الآني، ليكون رداء لماض مقصور حضوره على الذاكرة التي تعمل على معاينة مزدوجة لواقعها الراهن، ولماضيها ممثلاً بالجدة النموذج الأنثوي الذي يعبر عن حال جماعية تجاوز الذات الفردية وإن تجسدت فيها.

أصبع الجدة وأصابع الأخريات

أصبع سمية المكسور

ثمة صور أخرى يستدعيها أصبع الجدة، وهي صور قد تطابق صورته أو تفارقها، لكنها جميعاً تنبثق من الصورة الأصل. ففي حكاية سمية الأخت الكبرى لزهور تحضر صورة الأصبع بوصفه دالاً مماثلاً فإحساس "سمية" بالاستلاب والتهميش ينبع من صورتين للأصبع، الأولى يشكلها عنف الرجل الزوج الذي يتمركز حول ذاته:

"هزها من كتفها، فتحت عينيها. قال لها: لا تنامي وتدعيني وحدي، لم أتزوج وأضحِ بحريتي من أجل صنم لا يتكلم. اختفت أصوات الطيور. حدقت سمية في أظافرها، كانت قصيرة مقصوصة بشكل دائري".[٢]

فسمية التي كانت تلقب بالدينامو، وتدير كل من حولها وتحركه بنشاطها وحيويتها، انتهت وانطفأت بزواجها من رجل مهووس بالتملك، ينظر إليها وكأنها دمية جميلة يمتلكها ويحبها، ولكنه كان لا يتقن سوى لغة العنف في علاقته بها، فـ: "قبل أن يعودا من تايلند حيث قضيا شهر العسل كان قد كسر مزهريتين وطبقين وكوباً **والأصبع الأصغر في يدها اليمنى**"[٣]، حين عادت إلى بيت أهلها "لم تعرض عليهم سمية إصبعها الأصغر المكسور، طأطات رأسها وعاشت في صراع"[٤].

(١) الحارثي، نارنجة، ص١١.
(٢) نفسه، ص٧١.
(٣) نفسه، ص٧٢.
(٤) نفسه، ص٧٤.

لقد تبدت شخصية الرجل زوج سمية شخصية غير سوية، مسكونة بذاتها، ولا تملك حساً بالآخر الذي تحبه افتراضاً، ولا تجد طريقة للتعامل معه إلا بالعنف غير المبرر، شخصية تعمل على إلغاء الآخر، المرأة، وتدمير روحها، لقد تحولت سمية المرأة التي تمثل صورة النشاط والثقة والقوة والجمال إلى كائن مهشم، أطفأه عنف الرجل المسند بالتقاليد، العنف الذي لا مبرر له سوى عقل مسكون بهاجس امتلاك الآخر بفظاظة مدمرة:

"منذ الأسابيع الأولى للزواج، أدركت سمية أنه لا يمكنها أن تتحاور أبداً مع زوجها، فهو المركز وأي شيء في العام يقع على طرفه مستحيل أن يراه أو يسمعه أو يفكر فيه، أي شيء خارج ذاته يعد من الأطراف البعيدة عن دائرة اهتمامه، ومبكراً جداً أيقنت سمية أنها طرف بعيد"[١].

وفي المشاهد الأخيرة لعلاقتها به، حين قادها إلى رحلة، تصرف معها بعدوانية سافرة إلى حد الإذلال، وبث الرعب في أوصالها حتى أنها بللت ثيابها. إنه شخصية سيكوباثية "تتلذذ بإلحاق الأذى بمن هم في محيطهِ وخاصة إذا ما كان زوجاً أو زوجة، وهو عذب الكلام، يعطي وعوداً كثيرة، ولا يفي منها بشيء"[٢]، وهذا ما يتجلى في شخصيته على نحو دقيق، وما عبرت عنه أفعاله منذ سعى للزواج من سمية.

في نهاية الرحلة الكارثية يغرق زوج سمية وهي تنظر إليه دون إبداء أي ردة فعل، كان هذا الحدث نجاة لها، لكن بعد أن غدت سمية أخرى فقدت ديناميتها، أو كما وصفتها الرواية لم تعد "سمية الدينامو"، لقد أصبحت امرأة أرملة حطمها عنف رجل هلك تاركاً آثاراً عميقة وجروحاً غائرة ليس في باطن كفيها، بل في روحها، ولذا كان عليها من أجل الشعور بالحياة العودة خيالياً إلى طفولتها: "فجأة توقفت ورأت الطائرة الورقية. كانت الأشرطة لم تزل لماعة، وكان بوص جدتها غاية في المتانة. مدت سمية يدها فطارت الطائرة"[٣].

---

(١) الحارثي، نارنجة، ص٧٠.
(٢) **سيكوباتي**https://ar.wikipedia.org/wiki
(٣) الحارثي، نارنجة، ص٧٨-٧٩.

أصابع سرور

بدأ الفصل الأول من الرواية المعنون "الأصابع" برؤية أصابع الجدة، وحضرت فيه أصابع سرور الصبية الباكستانية صديقة زهور في صورة نقيضة لأصابع الجدة: "كان لصديقتي الباكستانية النحيلة أصابع متناسقة، وأظافر لا يمسها الطلاء. كان اسمها سرور، وكانت سروراً كلها... تمد أصابعها النحيلة بأظافرها المقلمة وتخلل بها شعرها، كانت سروراً كلها ولم يخدش أصابعها خدش، كأنما احتفظت بها الحياة في رفها النائي عن الأنواء في عليين، بلا خدوش ولا ندوب"(١)، هنا نلحظ كيف تستدعي الأصابع نقيضها لتعبر عن الحالين في آن معاً، أصابع سرور وتجسيد الحياة المترفة الناعمة بعيداً عن السواد والتشويه والاعوجاج الذي حكم حياة الجدة، ورسم صورة أصابعها في الواقع، وفي ذاكرة الأنا الساردة في الوقت نفسه، ولذا فقد غدا ظهور الأصابع في حالاتها المتعددة سبيلاً لتأمل صور الحياة المتباينة المتناقضة في سياقين متباعدين، ولكن كلاً منهما يستدعي الآخر معمقاً الشعور بطباقهما الدلالي المنبثق من بؤس قاس مشوه، ومن عيش رغيد هانئ يتجسدان في حال الأصابع.

وتحضر الأصابع في حكاية كحل أخت سرور وصديقة زهور في غير موطن من الرواية لتعبر عن صور تتأملها الأنا الساردة وتسترجع نقيضها في الوقت نفسه، إما في صياغة نصية تجمع صورة أصابع الجدة، وإما في تصور ذهني معبر عنها، فأظافر كحل في حفل صديقتها كريستين "مطلية بلون وردي"، وفي موطن آخر تشكل الذاكرة مشهداً يجمع بين لحظة فرح عميقة في الماضي وبين صورة راهنة معاينة:

"رأيت طائرة ورقية صنعتها أنا وسمية لسفيان الصغير، قضينا ساعات مع جدتي في تثبيتها بالبوص الذي جمعته من بساتين البلدة، رأيت أشرطة الطائرة اللماعة الطويلة تتألق في شمس الخريف البارد، تلمع في عيون كحل، وتلتف حول الأصابع الرهيفة لسرور على كوب القهوة. هل كان حب جدتي مشروطاً؟"(٢).

لعل الحكاية التي تمثل الوعي الآخر المناقض لوعي الجدة، هي حكاية صديقتها الباكستانية "كحل"؛ فذات الأصبع سيظهر في سيل الأفكار الذي يستدعي مثلث الصداقة

(١) الحارثي، نارنجة، ص١١-١٢.
(٢) نفسه، ص٦١.

الذي يرتبط فيه كل من: "كحل" و"عمران" بعلاقة عاطفية حميمة، بينما تمثل "زهور" طرفاً ثالثاً مهمشاً لا يلتفت إليه.

"اتجهت كحل بثبات إلى السرير حيث رقد عمران، وبقيتُ على العتبة. انحنت عليه بالأحضان والدموع، وأخذتُ أرتجف. هذه اللوحة قد رسمت وأنا خارجها، وهذا الحب لهما وأنا على عتبته. أنا شاهد ومشهود. انغلقت اللوحة بحزم على حبيبين متعانقين، وأنا –بفظاظة فرشاة رسام– وقفت بلا أرض بلا لون"(١).

فزهور ترغب بامتلاك "عمران" لكنه ليس لها، ولعل ملاحظة الالتفات في النص يعبر عن رغبتها "انحنت عليه بالأحضان والدموع، وأخذت أرتجف"، فالفعل تقوم به كحل والأثر يتجلى في ارتجاف زهور، لأنها تعرف أنه لـ"كحل"، وهي طرف مهمش في مثلث الصداقة الذي جمعهم، ولصيانة نفسها من هذا التهميش تلجأ "زهور" إلى التماهي بكحل عوضاً عن النظر إليها كمنافس في حب "عمران"، وتلك "أساليب سلوكية يتبعها الفرد لتخفيف التوتر النفسي الناتج من حالات الإحباط، وبسبب عجزه عن مواجهة العوائق التي تمنعه من تحقيق رغباته، هي طرق مباشرة لا شعورية يتبعها الفرد حين يفشل في إيجاد الطرق المباشرة والشعورية وذلك لحماية الذات من التهديدات"(٢)، وتتواتر النصوص المعبرة عن حال الذات الساردة وعلاقتها المتخيلة بعمران، فهي تستحضر عمران من خلال بوح كحل عن شوقها له:

- "تحكي لي كحل عن الشوق الذي يحرق فأتخيلك، أتخيلك يا عمران، أتخيل شعرك في التقائه بعنقك، وأتخيل أني أمسده، وأحلم أنك تحسّ في هذه اللحظة، بإصبعي تلف خصلة قصيرة، وأنت تفرش شعري يصبح كالأراجيح الدوارة في الملاهي، وأنا أجن بك وفيك، أنا "كحل" أريد أن أمنحك حليب صدري فتكون ابني..."(٣).

هذا الحلول المتخيل مكان "كحل" هو محصلة عجزها عن تحقيق حلمها بالاقتراب من "عمران"، ونتيجة الصراع النفسي الذي تعيشه بين الرغبة الواعية والرغبة اللاواعية؛ "فالرغبة اللاواعية التي تبحث عن إرضائها تصطدم برقابة الوعي، وجزئياً أيضاً بما قبل

---

(١) الحارثي، نارنجة، ص١٢٤.

(٢) سعد سليمان الفريخ، **الحيل الدفاعية** https://www.al-jazirah.com

(٣) الحارثي، نارنجة، ص١٥٣.

الوعي".[١] وفي هذه المرحلة نلحظ غلبة الغنائية على السرد؛ حيث "يشترك تيار الوعي والغنائية في ارتياد منطقة متشابهة من التجربة الإنسانية، هي منطقة المشاعر والصور المبهمة الغائمة التي لم تدخل طور التشكيل النهائي، ويسلكان سبيلاً متقارباً للإمساك بهذه التجربة والتعبير عنها"[٢]، وبينما يمارس العشيقان حياتهما الواقعية بحرية وبالطريقة التي يرونها مناسبة، دون التفات إلى الاعتبارات الاجتماعية، تكتفي "زهور" بالخيال:

- "كان للخيال مساحة ضيقة في حياتهما، أحب كلاهما الآخر، رغب كلاهما في قرينه، فتزوجا، أما أنا الواقفة على رأس المثلث، فقد جعلت الخيال كل حياتي، أحببت كليهما، ورغبت في اتحادهما، وفي اتحادنا، واكتفيت بالخيال، لقد ربى الخيال قوة إرادتي في حين هشمها الواقع".[٣]

تحتمي "زهور" بالخيال مكتفية به، وهو ما تظن أنه سبب قوتها، وحمايتها من خذلان "عمران" الذي عاد إلى قريته تاركاً وراءه "كحل" محطمة وحيدة في مصير يستدعي من ذاكرة "زهور" مصير الجدة "بنت عامر"؛ التي طالما تجاهلت نداءاتها وهي ترجوها ألا تتركها وحيدة، ومرة أخرى يعود (الإبهام المشوه الأسود) للظهور مذكراً بهذا المصير، ولكنه هذه المرة هو أصبع "زهور" وكأنه يحذرها من أن أي محاولة للاقتراب من "عمران" ستكون نتيجتها التهشم أو حتى الموت.

- "مددت يدي لعمران، **فرأيت إبهامي مشوهاً وأسود،** خطوت نحوه فوجدت قفزتي قد اتسعت هرباً من نداءات جدتي في عزلتها، وجدت رأسي يدور في الثلوج ويرتطم في صدر عمران، لكن صدره قد من صخر، فتحطم رأسي، تفتت في الشارع، فصنع منه الأولاد رجل ثلج. رأيت عيني في عينيه الثلجيتين، وأنفي المهشم في جزرة وجهه"[٤].

هنا تتداخل مجموعة من الصور التي تشكلها الذاكرة لتعبر عن تشابك حالات إنسانية قد تتباعد زماناً ومكاناً، ولكنها تلتقي لتعبر عن تجارب إنسانية يشكلها الوعي واللاوعي،

(١) دانيال برجيز وآخرون، **مدخل إلى مناهج النقد الأدبي**، ترجمة: رضوان ظاظا، عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٧، ص٥٣.

(٢) خيري دومة، **تداخل الأنواع في القصة المصرية القصيرة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨، ص١٦٠.

(٣) الحارثي، نارنجة، ص١٥٤.

(٤) نفسه، ص١٢٠.

وتتجلى في الذات الساردة التي تمثل مركباً إنسانياً تشكل في واقعين متباعدين، ولكن كلاً منهما يمارس حضوراً فعالاً في الذات يكشف عن رغباتها وانكساراتها، عن حسها بالقمع الذي يسكن ذاكرتها ممثلاً بالجدة وأصبعها الأسود المشوه الذي يستحضر في مشهد وصفي تحدق فيه زهور في وجودها الممتد المثقل بإرث ثقافي اجتماعي يحول بينها وبين رغباتها.

وهذا الارتباط بين الوصل والموت يرتبط في لاوعي زهور بصورة بعيدة محملة بالغواية والجمال، والدنس والعقاب؛ وهي صورة الغجرية المزينة بالوشم والحلي الملونة التي فتنت بها، فكانت تراقبها هي وأختها وهي تطوف على بيوت القرية تتسول التمر، ولكنها تتأخر في بيت حميد الأرمل. وفي ذات يوم وجدت مقتولة غارقة في دمها.

- "يد الغجرية متشققة، وفي ذقنها وشم أخضر، كنت صغيرة جداً، ولا أتذكر إن كانت الجدة أو الأم من ضربتني حين قلت إني أريد عقد خرز ملون مثل الذي تلبسه الغجرية خرجت المرأة من بيتنا كانت تدوس الحصى بقدميها الحافيتين، أومأت لي سمية، فخرجنا في إثرها. لاحقناها في كل الحواري دون أن ترانا، تجنبنا أن نطأ آثار أقدامها لأن سمية قالت إن ما تعنيه كلمة نجسة هو أننا لا نلمس شيئاً لمسته، ولا حتى التراب"[(١)].

فزهور التي تنازعها رغباتها وأحلامها تصطدم بمجموعة من الاعتبارات والقيم الاجتماعية تلاحقها حتى وهي في لندن، فهي مفتونة بـ"عمران"، تحبه وتريد زيارته، ولكنها عاجزة عن فعل ذلك، وحين تجرأت، وأرادت أن تكون كما تحب وتريد، توجهت إلى شقة عمران، ولكن ما أن لاحت لها ستارة الخرز الملون المعلقة في غرفة "عمران" حتى استدعت من ذاكرتها البعيدة صورة جثة الغجرية وبجانبها خرزات عقدها المحلول والدم المسفوح حولها، وقد استقر في لاوعيها أن الفتنة جريمة عقوبتها الموت. تمنت حينها وجود "كحل" التي استطاعت التحرر من مخاوفها، لتساندها وتخلصها من هذا الخوف.

- "بعد يومين عدت لوحدي، وقفت أمام الحانة ورفعت رأسي لتمييز نافذة عمران، بقيت لبرهة أحاول ملاحقة انعكاس الضوء على ستارة الخرز ثم صعدت طابقين.

(١) الحارثي، نارنجة، ص٥٨.

لمع في ذهني عقد خرز كان للغجرية التي تتسول تمراً في قريتي، رأيت دمها يسيل بجانب العقد المحلول في التراب واختل توازني. كان على يد "كحل" اللينة أن تكون في يدي لتسندني. استدرت راجعة. ما إن أصبحت في الشارع حتى ركضت بأقصى قوتي"(١).

التفاصيل الصغيرة في محيط زهور الخارجي تردها إلى عالمها الجواني، وتدخلها في صراع بين المرغوب والممنوع، وقد وجدت نفسها تتماهى بالجدة في موتها؛ ذلك أنها تدرك أن عدم اللحاق بحلمها سينتهي بها إلى ما انتهت إليه الجدة التي ماتت دون أن تحقق شيئاً مما كانت تحلم به، هذا المصير الذي ترفضه "زهور" وتهرب منه.

- "لم تكن جثتها تشبهها، كانت تشبهني أنا، حين مدوا جثمانها وسط صالة بيتنا، رأيتني، زحفت مبتعدة، عنها عني، عن جثتي الممددة؛ لينوح عليها المحبون، لم يكن ثمة محبون غيرنا. منصور وامرأته وأولاده وحسب. وكل من التم علينا جاء للمجاملة."(٢).

هذا الوعي العميق للذات، والتأمل الطويل في تاريخ نساء الحكاية، والمحيط الخارجي دفع بزهور إلى الخروج على النسق السائد والمفروض، وأن تعلن صراحة وبصوت مسموع لأول مرة أنها مع الانحياز الكامل للحب والحرية:

- "يا أنسي أريد أن أقول يا وحشتي، لا تلمس روحي الهائمة في دورانها في مقهاك، فهي مجرد شبح حزين، يا صديقي أريد أن أقول يا حبيبي. يا حبيبي، أريد أن أقول يا زوجي"(٣).

ولكن هذا التمرد الصريح لم يحدث إلا عقب رحيل عمران، وعودته إلى قريته النائية في باكستان بعد وفاة أبيه، مظهراً أقصى درجات اللامبالاة، ومخفياً اهتمامه، تاركاً وراءه زوجته "كحل" وحيدة هائمة، وقد هشمها الواقع، ولم يعد هناك ما يبرر توحدها بـ"كحل"، حينها صرخت معلنة حبها له دون وسيط، بل واستعدادها الكامل للارتباط به، ولكنها ظلت صرخة في وادي الخيال.

---

(١) الحارثي، نارنجة، ص١٢٨.
(٢) نفسه، ص٥٤، ٥٥.
(٣) نفسه، ص١٥٥.

موت الرجال

تتكرر ثيمة رحيل الرجل أو موته في الرواية؛ فأخو الجدة الذي أخذ بيد أخته بعدما طردهما أبوهما من البيت يسارعه الأجل فيموت صغيراً بعدما سقط جدار عليه، لتنطلق الجدة في عالم السرد وحيدة بلا أب أو أخ أو زوج، والتاجر صاحب المصر الذي راود الجدة عن نفسها مقابل حصولها على المصر الذي كانت تحلم به، تعود إليه بعد حين وهو على فراش الموت لتسدد ثمن المصر، وقد أبى أن يسامحها فيه، وأبو "كافة" البدوية يظهر في كامل ضعفه وعوزه النفسي بزواج ابنته وتركها له وحيداً، ويكتمل هذا العجز بشلل جسدي ينتهي به إلى الموت، وسلمان الذي استضافها في بيته وكان لها بمثابة الابن يموت غريباً في الهند، بعد أن انفجر قلبه. أما ابنه "منصور" الذي ربته واحتضنته بعد وفاة والديه، فيجن بـ"كافة" البدوية ويتزوجها، ورغم حبه وإخلاصه لها، إلا أنها تصر على الطلاق منه لا لشيء إلا لتوقها إلى حرية لا تحدها أرض ولا سماء، وتتركه وحيداً مهشّماً كجرة فخار تحطمت وفقدت ماءها إلى الأبد. ووالد ريا وراية يموت في الكونغو تاركاً اليتيمتين وحيدتين لكنهما تحسنان تدبر أمرهما. ثم يكشف السرد عن شخصية سيكوباثية غير سوية ممثلة في زوج "سمية" الذي تمكن بجبروته وعنفه من إطفاء جذوة الحياة في روح زوجته "سمية"، يغيبه الموت حين ينزلق على حافة بركة عميقة بسبب ورقة صغيرة صفراء مبتلة سقطت من شجرة مانجو، وكان لا يحسن السباحة؛ فيغرق وهو يحاول الاستنجاد بزوجته المتجمدة، وهي تحدق به، ولا تحرك ساكناً.

ويشمل الغياب كذلك زوج صديقة الجدة الوحيدة "شيخة" الذي توفي منذ زمن بعيد، وابنها الوحيد الذي هاجر من سنوات طويلة وهي ما زالت تنتظر عودته. وأخيراً الرجل الوحيد الذي خطبها من أبيها ورده دون أن يخبرها عنه، تلتقيه مصادفة في أخرة من عمرها عصر أحد الأيام، عجوزاً تائهاً يطلب العون، ثم يرحل إلى قريته وقد ترك في قلبها حسرة أحرقت روحها حين عرفها بنفسه، فكان فعله تماماً كفعل "عمران" الذي كان مهاناً على الدوام من أبيه، وعشقته كل من "كحل" و"زهور"، لكنه رحل عائداً إلى قريته المجهولة الاسم في باكستان.

كل هؤلاء الرجال الذين ظهروا في السرد سرعان ما غابوا، أو غُيبوا وكأن ظل النارنجة لا يتسع إلا لنساء حكاياتها اللاتي ظهرن بصورة المرأة المكافحة التائقة إلى الحياة والحب والحرية، مقابل صورة الرجل الهشة التي سرعان ما تتلاشى إما بالرحيل أو الموت.

نهاية البداية

رجل واحد تتغنى به الجدة، وهو يحضر في صورة بهية كانت وحالت إلى نقيضها، وهو والد الجدة، إذ يظهر في نهاية الرواية ممثلاً نموذج الفارس الذي كان، فبه تنغلق كل الحكايات التي كان هو مبدؤها، وسر تفتقها، "عامر" الأب الذي كانت تتغنى النساء بوسامته وشجاعته في الأهزوجة ينسب فيها إلى الأم لا إلى الأب:

- "عند العصر عاينت شيفة، محروز عامر **ود شريفة**"

يتوقف السرد عند أبعد نقطة في الذاكرة حيث الماضي الجميل بامتلائه، وامتلاء الفتاة الصغيرة "بنت عامر" بامتلاكها كل مقومات السعادة من الجمال والأسرة والمال، والأهم من ذلك كله أنها كانت تمتلك اسمًا لا نعرف حتى الساعة ما هو:

- "كانت طفلة بعشرين ضفيرة مدهونة بالآس، وخدود مضمخة بالزعفران، وعينين نجمتين، ولها بيت يتوسط حقلاً صغيراً، وخلفه إسطبل للخيول، ولها أب فارس، ولها أم رؤوم، ولها أخ عطوف، ولها اسم"[١].

كل هذه المقومات جعلتها في المركز محاطة بجمع من النساء والفتيات اللاتي يأتينها لتلهو معهن، تأمرهن فيستجبن، وتباريهن فتسبقهن، وهن يغنين لها:

- "بنية يا بنية أبوها فارس الميدان، ركاض الخيل الأبيض، ما ناسي الإحسان"[٢].

تسمح هذه الخاتمة بالانتقال من فعل السرد التخييلي إلى التأويلي؛ لكل حكاية بداية، وبداية حكايات نارنجة تؤرخ في مرحلة تاريخية حرجة إبان عهد حكم السلطان "سعيد بن تيمور" لمسقط التي كانت تعيش في عزلة وسط انعدام الخدمات وشيوع الفقر والأمراض.

"حدث كل شيء أثناء الحرب العالمية الأولى. تعطلت حركة النقل بالبواخر في الخليج، فشحت السلع، ووصل سعر شوال الأرز إلى مائة قرش، من قروش ماريا تريزا الفضية، وسعر جراب التمر إلى ثلاثين قرشاً، وسعر الطرحة القطنية للمرأة إلى قرشين كاملين. ضربت سنو المحل بمخالبها، جفت الأفلاج، يبست النخيل، وخلت قرى بأكملها من سكانها

(١) الحارثي، نارنجة، ص١٥٩.
(٢) نفسه، ص١٦٠.

الذين هاجروا إما إلى مناطق أخرى هادنها المحل والغلاء، وإما إلى شرق أفريقيا"[١].

في هذه المرحلة التي قاد الفارس "عامر" مجموعة من الانفصاليين في معركتهم ضد السلطان فهزم، وتحول بعدها من المركز إلى الهامش ومن الغنى إلى العدم؛ وخسر كل ما يملك حتى خيله وابنه وابنته. فبعد أن كان فارساً يروض الخيل الجامحة، روضته زوجته الجديدة، وأقنعته أن من الخير لهما ولأولادهما أن يطرد ولديه الشقيقين يتيمي الأم. فكان المتسبب الأول بكل الإخفاقات والإحباطات التي مرت بها الجدة، التي واجهت ذات المصير الذي واجهه أبوها، متحولة من المركز إلى الهامش، ومن الامتلاء والغنى إلى الفقر والعدم لا تملك شيئاً. وهو ما يعطي الجدة بعداً إنسانياً وسياسياً واجتماعياً يستحق وقفة متأنية، ويؤشر على الإعجاب المستعاد بابن "شريفة"، ربما لروحه المتمرد الذي آل إلى نقيضه بفعل الواقع السياسي والاجتماعي وما أصابه من تحولات حادة روضته فمارس أقسى صور العنف بحق من يحب، ابنته وابنه.

(١) الحارثي، نارنجة، ص١٥.

المراجع:

١. ايكو، امبرتو: **تأملات في السرد الروائي**، ترجمة سعيد بنكراد، ط٢، الدار البيضاء، ٢٠١٥.

٢. برتران، تروداك: **علم النفس الثقافي، هل النمو المعرفي متعلق بالثقافة**، ترجمة حكمت خوري وجوزف رزق، بيروت، ٢٠٠٩.

٣. برجيز، دانيال، وآخرون، **مدخل إلى مناهج النقد الأدبي**، ترجمة: رضوان ظاظا، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٧.

٤. الحارثي، جوخة: **نارنجة**، دار الآداب، بيروت، ٢٠١٦.

٥. دومة، خيري: **تداخل الأنواع في القصة المصرية القصيرة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨.

٦. ريكور، بول: **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة وتقديم جورج زيناتي، بيروت، ٢٠٠٩.

٧. زيتوني، لطيف: **معجم مصطلحات نقد الرواية**، بيروت، ٢٠٠٢.

٨. نجاتي، محمد عثمان: **الإدراك الحسي عند ابن سينا، بحث في علم النفس عند العرب**، ط٣، بيروت – القاهرة، ١٩٨٠.

المواقع الإلكترونية:

١. **سيكوباتي**https://ar.wikipedia.org/wiki

٢. الفريخ، سعد سليمان: الحيل الدفاعية https://www.al-jazirah.com

References:

1. Eco, Umberto: **Tamulat fi alsard alriwai**, tr. saeed binkrad, 2. ed. Al- Dar albaidaa, 2015.
2. Bertrand, Trudak: **‘ilm alnafas al tagafi, hall al nomu alma’rifi mut’lig bi altagafah**, tr. Hikamat khori wa josef Risig, Beirut, 2009.
3. Burgess, Daniel, and others: **madkhal ila manahij al-nagid al-adabi**, tr. Radwan dhadha, ’Alam al-Ma’rifa, Kuwait, 1997.
4. Harithi, Jokha: Al-**Naringa**, Dar al-Adab, Beirut, 2016.
5. Douma, Khairi: **Tadakhul al anwa’ fi al qissah al masriyyah al qasirah**, Alhayya almisria al’**a**mah lelkitab, Alqairah, 1998.
6. Recour, Paul: **al-dhakirah, al-Tarikh, al-nisyan**, tr. wa taqdeem Goerge zinati, Bairut, 2009.
7. Zaytouni, Latif: **mu’jam naqid al-riwayyih**, Bairut, 2002.
8. Najati, Mohamed Osman: **al- idrak alhissi ‘inda ibn Sina, baht fi ‘lim alnafas ‘inda al’arab**. 3 ed. Bairut- Cairo, 1980.

websites:

1. https://ar.wikipedia.org/wiki . Psychopathy
2. https://www.al-jazirah.comSa’d al- furaikh: alhil aldifaeiah.

قراءة "الأنا" في نماذج من الشعر الجاهلي:

دراسة هيرمينوطيقية

الدكتور علي عشّا

أستاذ الأدب والنقد المشارك

الجامعة الهاشمية – قسم اللغة العربية وآدابها

الملخص

يدرس هذا البحث قراءة "الأنا" في بعض نماذج الشعر الجاهلي في مسارين شعريين هما: القلق والعزلة. ويعرض للتحليل الفيلولوجي لمادّة "قرأ"، كمدخل لمقاربة أنطولوجية للغة من جهة؛ باعتبار اللغة مسكن الوجود وبيت الكينونة على حد تعبير مارتن هيدجر، ولإنارة القراءة نفسها، من أجل مقاربة النص الشعري من جهة أخرى؛ باعتباره تجسيداً جمالياً للوعي الشعري. وتظهر قراءة "الأنا" لذاتها شعرياً في بعض نماذج الشعر الجاهلي؛ إذ تبدو فيها "الأنا"النفس موضوعاً داخلياً للتأمّل، وهي ذات متكلّمة وقارئة في الوقت نفسه، وتأتي القراءة النقدية تجسيداً لقراءة القراءة؛ أي الثقافة.

وينفتح الوجود الشعري –خلال قراءة "الأنا" لذاتها– عبر محور القلق في مسارات: التساؤل، وقلق الثّواء، وقلق السكون أمام انهيار المكان/الطلل، والقلق من مشكلة الزّمن. وتظهر العزلة في مسارات: تصدّع الهوية، والاغتراب، والشعور بهشاشة الحياة، والتطلّع إلى المثل الأعلى. ويهدف هذا البحث إلى تكوين رؤية تأويلية لقراءة "الأنا" لذاتها شعرياً في محوري القلق والعزلة؛ باعتبار هذه القراءة تمثّل نوعاً من تنظير الذات الشعرية لذاتها شعرياً، وتعيّناً جمالياً لوجودها في هذا العالم.

الكلمات الدّالة: القراءة، الوعي الشعري، القلق، العزلة، الهيرمينوطيقا.

The “ego” reading in samples of pre-Islamic poetry
Hermeneutics study

Abstract

This research studies the "ego" reading in some models of pre-Islamic poetry in two tracks: the anxiety and isolation, and displays the philological analysis of “read”, as an introduction to approach the language ontology on one hand; as language existence dwelling and the Being house in the words of Martin Heidegger, and lighting reading itself, for the poetic text approach on the other hand; as an aesthetically incarnation of poetic consciousness. The “ego” reading for itself poetically Shows in some models of pre-Islamic poetry; as it looks, “Ego” / self internally subject for meditation, and as a speaker and reader at the same time, so the critical reading comes as embodiment for the read 0f reading/ culture. And the poetic existence opens through “ego” reading in to the paths: query, long establishing, frontal serenity the location collapse / Talal, and concern about the time problem. The isolation shows in to the paths: cracked identity, alienation, a sense of the life fragility, and look to the ideal. This research aims to form interpretive vision for the “ego” reading through tow axial: concern and isolation; As this reading represents a kind of self theorizing poetically, and aesthetically establishing to its existence in this world.

Keywords: reading, poetic awareness, anxiety, isolation, hermeneutics.

مقدمة

أدّت نظرية التلقي والتأويل (الهيرمينوطيقا)، ومفاهيم الشعرية والثقافة والقراءة دوراً حيوياً في الحركة النقدية الحديثة والمعاصرة، ومنحت المتلقي / الناقد أهمية استثنائية في مقاربته النقدية للأعمال الأدبية. وظهرت الفينومينولوجيا –التي أسّسها في أوائل العشرينيات من القرن الماضي إدموند هسرل– لتؤكّد الدور الجوهري للإنسان المُدْرِك في عملية تقرير المعنى؛ إذ تقوم على فحص الظواهر كما هي مُدْرَكَة خلال الوعي الذاتي، بدلاً من أن تتأسّس على وجود أي شيء آخر خارج الوعي.

وتستند نظرية التأويل إلى أنطولوجيا اللغة، باعتبارها مسكن الوجود وبيت الكينونة على حد تعبير هيدجر، ومهمتها إنارة الوجود، حيث الإنسان لا يكتفي بحراسة هذا البيت، بل يُؤوّل؛ لذا يعدّ الإنسان حارس هذا الوجود ومُؤوّله حسب هيدجر. وإذا كان الشعر يمكن مقاربته انطلاقاً من أنطولوجيا اللغة –باعتباره تجسيداً جمالياً للوعي الشعري في اللغة– فإن الشعر يصبح عملية جدلية من الإنتاج والتلقي، بين النّص وآفاق القراءة المتتالية.

وإذا كانت وظيفة المُرْسَل إليه –حسب نظرية الاتصال اللغوي لياكبسون– هي الوظيفة الإفهامية عبر القراءة، فإن المُرْسِل/الشاعر له قراءة أخرى، خاصّة عندما يتحدّث عن "الأنا"/الذات/النفس باعتبارها موضوعاً داخلياً للتأمّل والرؤية الشعرية والجمالية، حيث الذات تكون موضوعاً للتأمّل، وهي المُتكلّمة والقارئة في الوقت نفسه، وهي قراءة جمالية. ويأتي دور المُتلقي/الناقد ليقرأ هذه القراءة؛ لذا تعدّ قراءته قراءة للقراءة، أي ثقافة.

وإن قراءة "الأنا" خلال الوعي الشعري تمثّل نوعاً من التموضع الجمالي، والتحديد الوجودي لذات الشاعر، بوصفه ذاتاً تاريخية تكتب في زمن معيّن، ضمن شروط الزمان والمكان والثقافة والتاريخ.

وتجسّد بعض مسارات الشعر الجاهلي هذه المقاربة؛ إذ تظهر فيها "الأنا"/ذات الشاعر موضوعاً للتأمّل، وهي مُتكلّمة وقارئة كما سبق ذكره، ويبدو ذلك جلياً في محورَي القلق والعزلة.

ويستند هذا البحث إلى منهج تحليلي وتأويلي في رصده لمظاهر القلق والعزلة في

نماذج مختارة من الشعر الجاهلي، وفي قراءته لقراءة الشاعر "للأنا" شعرياً خلالهما؛ لذا يتخذ البحث المحورين الآتيين، أساساً له:

أولاً: قراءة "الأنا" عبر القلق.

ثانياً: قراءة "الأنا" عبر العزلة.

أولاً: قراءة "الأنا" عبر القلق

شكّل التحدي البيئي نوعاً من الشعور بالقدرية الكونية والنفي الكوني في وعي الشاعر الجاهلي، وساهم في بناء رؤيته للوجود والعالم، وطُرُق قراءته "للأنا" خلال الإبداع الشعري، فحالة الاضطراب في المكان – بسبب هذا التحدي البيئي– غذّت سؤال القلق، ونبّهت الوعي إلى مسألة الزمن، فتحوّل الوعي من أزمة المكان إلى أزمة الزمان، أي من الشعور السيكولوجي إلى الحسّ الوجودي، وبناء على ذلك، فإن "المضمون التراجيدي يباطن القصيدة الجاهلية على كافة امتداداتها وأصدائها"(١)، ومثّلت الرؤية الشعرية مسارات المواجهة بين ثنائيات العالم: الموت والحياة، الضعف والقوة، الحرية والضرورة، يتخللها القلق الذي يجسّد البعد الأعمق لمعضلة الزمن في الوعي الشعري الجاهلي.

وينفتح الوجود الشعري –خلال قراءة "الأنا" لذاتها عبر محور القلق– في طُرُق عدّة، تشكّل مسارات القلق في سيرورة الوعي الشعري، وتُقْرأ "الأنا" شعرياً عبر التساؤل–القلق، وقلق الثّواء، وقلق السكون والوجوم أمام انهيار المكان/الطلل.

يقول عنترة في مطلع معلّقته(٢):

هلْ غادَرَ الشّعراءُ من مُتَرَدَّمِ   أَم هلْ عَرَفْتَ الدّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ

---

(١) يوسف اليوسف، **مقالات في الشعر الجاهلي**، وزارة الثقافة الفلسطينية، ط٣، رام الله، فلسطين، ٢٠٠١م، ص١٧.

(٢) أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد بن الحسن، الخطيب التبريزي (ت ٥٠٢هـ/١١٠٩م)، **شرح المعلقات العشر**، حققه محمد محيي الدين عبدالحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، ميدان الأزهر، مصر، (د.ت)، ص٣١٧.

وكتب ابن رشيق القيرواني في معرض تعليقه على هذا البيت: "وقول عنترة:

* هلْ غادَرَ الشّعراءُ من مُتَرَدَّمِ *

المُتَرَدّم: الموضع الذي يُرَقَّع ويُستصلح من الثوب. يدلّك على أنه كان يَعُدّ نفسه مُحْدَثَاً، قد أدرك الشّعر بعد أن فرغ الناس منه، ولم يغادروا له منه شيئاً، وقد أتى في هذه القصيدة بما لم يسبقه إليه مُتَقدّم، ولا نازعه إيّاه مُتَأَخّر"[1].

وقول ابن رشيق يشير إلى الوعي الشعري، باعتباره تجاوزاً للقراءات القديمة؛ تجاوزها بعد استيعابها؛ إذ إن تراكم القراءات القديمة لا يُعطّل الوعي، ولا يُفقده المبادرة، بل يستفزّه، ويمنحه الدفعة الحيوية ليجسّد قراءته الجديدة المبتكرة على صفحة المكان/الطلل.

والشاعر هنا –خلال قراءته المبتكرة لذاته شعرياً– يقرأ القراءات القديمة التي تنير وعيه التاريخي، وينتمي إليها؛ إذ الشاعر يحفظ أطوار النمو التاريخية للعِرْق الذي ينتمي إليه[2] على حدّ تعبير إليوت. والمكان ثوْب الإنسان، والوعي يشهد التصدّع فيه عبر التردّم؛ إذ التردّم تصدّع المكان/الثوْب بفعل الزمن، وتصدّع المكان/الثوْب يُقْرَأ خلال تصدّع الذات، ويرى شقوقها، ويقرأها عبر سؤال المعرفة/الوعي، الذي يرنو إلى إعادة إنتاج الحقيقة التي تجسّد مأساة الوجود الإنساني

وهشاشته، وأبدية التعبير عنها. والتحوّل في الخطاب من الغيبة إلى الحضور، يجسّد مثول الوعي أمام المكان/الطلل، على شكل أمواج تجتاح الذات وتغمرها، وعبر الاستفهامين تناجي الذات ذاتها وتقرأها من الماضي إلى الحاضر، حيث كل استفهام منهما يعزّز الآخر في هذه القراءة، خلال توحّدها وقلقها ضمن هذا المشهد الكلي، والذي يضمّ كل الشعراء الذين سبقوه، ولم يُغادروا طللاً دون قراءة، وترغب الذات أن تضم كل هذه القراءات إلى ذاتها، وتشتهي أن تقرأها؛ إذ المُخَاطب في كلتا الحالتين هي الذات/ الشاعر عبر جدل الغيبة والحضور.

---

(١) أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني (ت ٤٥٦هـ/١٠٦٣م)، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الجيل، ط٥، بيروت، لبنان، ١٩٨١م، ج١، ص١٩٨.

(٢) رينيه ويليك، **نظرية الأدب**، ترجمة محيي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٣، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م، ص٨٦.

ويقول الشّمّاخ بن ضرار الذّبياني[١]:

طالَ الثَّواءُ على رَسْمٍ بِيَمْئُودِ أوْدى وكــلّ خَليلٍ مرّةً مُودِي

لقد أصابه الملل والضجر بسبب طول إقامته في رسم المكان/الطلل، بعد أن أودى وأقفر، ويبعث الحيوية/الحركة في هذا الثّواء/السكون المشهد الكلي لإقفار الحياة نفسها (وكلّ خَليلٍ مرّةً مُودِي)، والذي يماثل إقفار المكان/الطلل. وتقرأ "الأنا" ذاتها شعرياً عبر القلق؛ قلق التصدّع خلال الانفصال عن المكان/الطلل، والاغتراب فيه، عبر أمواج الوعي التي ترصد الزمن الذي يمتصّ المكان والإنسان معاً.

يقول امرؤ القيس[٢]:

ألا عِـمْ صباحــاً أيُّهــا الطَّلــلُ البالــي وهَــلْ يَعِمَنْ مَنْ كان في العُصُرِ الخالي

ويقول عبيد بن الأبرص[٣]:

أَمِنْ منزلٍ عافٍ ومِنْ رَسْــمِ أطلالِ بَكَيْتَ؟وهل يبكي من الشّوق أمثالي

دِيارهــمْ إذ هــم جميــعٌ فأصْبَحَتْ بَسَابِسَ إلا الوَحْشَ في البلد الخالي

وتفرّق الأهل في المشهديْن الطلليّين، وخلا المكان من الوجود الإنساني، فأصبح المكان/الطلل بالياً، وطلل المكان يماثل تماماً طلل الوجود الإنساني، والتساؤل هنا يجسّد انفصال الذات عن الموضوع/المكان/الطلل، ليعيد الوعي الشعري قراءة "الأنا" لذاتها شعرياً عبر قلق الحزن والأسى، والشوق إلى الامتلاء بعد الخلاء، وبعث الحركة في قلب هذا السكون.

---

(٢) الشّمّاخ بن ضرار الذّبياني، **ديوان الشّمّاخ بن ضرار**، حققه وشرحه صلاح الدين الهادي، دار المعارف، مصر، (د.ت)، ص١١١.

(٢) امرؤ القيس، **ديوان امرئ القيس**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٤، مصر، (د.ت)، ص٢٧.

(٣) عبيد بن الأبرص، **ديوان عبيد بن الأبرص**، تحقيق وشرح حسين نصّار، مكتبة البابي الحلبي، ط١، مصر، ١٩٥٧م، ص١١٢.

ويقول طرفة بن العبد[١]:

لِخَوْلَـةَ أطـلالٌ بِبُرْقَـةِ ثَهْمَـدِ تَلُوحُ كباقي الوَشْمِ في ظَاهِرِ الْيَدِ
وُقوفـاً بهـا صَحْبي علـيَّ مطيّهمْ يقولون لا تَهْلِكْ أسَـى وَتَجَلَّدِ

وعزلة الطلل في المكان تلوح وتشبه عزلة الوشم في الجسد الإنساني، وتقرأ "الأنا" ذاتها شعرياً خلال قلق التكرار؛ تكرار مأساة الوجود الإنساني عبر الزمن، والذي يسحق المكان والإنسان معاً، وتكثيف الوعي عبر استدعاء الصّحب، يجسّد عموم هذه المأساة الراسخة في ماهية الوجود كرسوخ الوشم في الجسد.

والشاعر/القارئ عندما يضع ذاته موضع التأمّل، فإنه يتكلمها شعرياً؛ إذ يراها ويشير إليها بوصفها آخر، وبوصفها ذاته أيضاً، أي يراها جزءاً من الذات المُتكلمة وموضوعاً للكلام[٢]، وحسب تصوّر (سلدن) لمخطط الاتصال اللغوي نفسه الذي اهتم به ياكبسون، فإذا تصوّرنا القناة التي تصل بين المُرسِل/المؤلّف/الشاعر، والمُرسَل إليه/القارئ عبر الرسالة في سياق الشعر؛ إذ يقوم الشاعر بدور المؤلّف/القارئ، وفي اللحظة نفسها يتكلّم عن نفسه بوصفه شاعراً، فإننا نحصل على دور نقدي واضح للشاعر، يتمثّل في قراءة الثقافة خلال الإبداع الشعري نفسه[٣]. وإذا كان القارئ "الضمني" عبارة عن "بنية نصّية تتوقّع حضوراً متألّقاً"[٤] على حدّ تعبير (إيزر)، فإن هذا القارئ يتمثّل في استراتيجية النّص التي تجعله قابلاً للقراءة؛ إذ النّص يبني استراتيجية استجابة القارئ، والقارئ ينتج المعنى، ويقع على عاتقه مهمة البناء المستمر[٥]؛ فالنصوص الأدبية تجسّد حقيقتها من كونها تُقْرَأ[٦].

(١) طرفة بن العبد، **ديوان طرفة بن العبد**، شرح الأعلم الشّنتمري، تحقيق درّية الخطيب ولطفي الصقّال، مجمع اللغة العربية، دمشق، سورية، ١٩٧٥م، ص٦.
(٢) حسن البنا عز الدين، **الشعرية والثقافة (مفهوم الوعي الكتابي وملامحه في الشعر العربي القديم)**، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٣م، ص١٩.
(٣) المرجع السابق، ص٢٦.
(٤) فولفغانغ إيزر، **فعل القراءة (نظرية جمالية التجاوب في الأدب)**، ترجمة حميد الهلالي والجلالي الكدية، مكتبة المناهل، فاس، المغرب، (د.ت)، ص٣٠.
(٥) حسن البنا عز الدين، **قراءة الآخر/قراءة الأنا (نظرية التلقي وتطبيقاتها في النقد الأدبي العربي المعاصر)**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط١، القاهرة، مصر، ٢٠٠٨م، ص٣٥.
(٦) فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، ص٣٠.

ويقول الأعشى[١]:

مـــا بُـــكاءُ الكبيــرِ بالأطلالِ		وَسُـــؤالي فهلْ تَرُدّ سُــؤالي

دِمْنَـــةٌ قَفْــرَةٌ تعاورهـــا الصّيْفُ		بريحيْـــن من صَبَا وَشَـــمالِ

لاتَ هَنَّـــا ذِكْرى جُبَيْـــرَةَ أو مَنْ		جاءَ منها بطائــفِ الأهْوالِ

وتقرأ "الأنا" ذاتها شعرياً هنا خلال قلق تعطّل/تعثّر القراءة؛ بسبب معضلة الزمن (فهل تردّ سؤالي)، تلك المعضلة التي جعلت الوجود يكرر نفسه باستمرار –في الوعي الشعري– على نحو تراجيدي، وعبر حركة الزمن الإلغائية في الاتجاهين (من صبا وشمال) تتجسّد دائرية الوجود الإنساني، ومثول الوعي في المكان وحضوره المركّز جعل الذكرى خارجه (لاتَ هَنَّا ذِكْرى جُبَيْرَةَ)؛ إذ أصبحت الأهوال مغمورة بهول الزمن، والذي أسقط المكان عبر الطلل، وأسقط الذات عبر الشيخوخة، فقرأت "الأنا" ذاتها شعرياً –خلال التجريد البلاغي– مرّة أخرى عبر السؤال، وسؤال البكاء.

والقلق يموضع "الأنا" وجودياً، ويحدّدها عبر عزلتها عن الآخر، وتمثّل قراءة "الأنا" لذاتها شعرياً عبر القلق تحديداً آخر للذات عبر الوعي الشعري في تركيزه على هذه القراءة، كقول عمرو بن شأس الأسدي[٢]:

تذكَّـــر حُـــبَّ ليلـــى لات حينا		وأمسى الشّيْبُ قد قطع القرينا

وتقرأ "الأنا" ذاتها شعرياً هنا عبر القلق؛ القلق من توقّف التدفّق الوجودي في الحياة؛ بسبب الشّيْب الذي قطع الماضي عن الحاضر.

ويقول النابغة الذّبياني[٣]:

كليني لهــمٍّ يا أُمَيْمَـــةَ ناصِبُ		ولَيْلٍ أقاسيه بطيء الكواكبِ

(١) ميمون بن قيس، الأعشى، **ديوان الأعشى الكبير**، شرح وتعليق محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، ط٧، بيروت، لبنان، ١٩٨٣م، ص٥٣.

(٢) عمرو بن شأس الأسدي، **شعر عمرو بن شأس**، تحقيق يحيى الجبوري، دار القلم، ط٢، الكويت، ١٩٨٣م، ص٥٩.

(٣) النابغة الذّبياني، **ديوان النابغة الذّبياني**، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢، مصر، (د.ت)، ص٤٠.

حيث "الأنا" تقرأ ذاتها عبر الخوف/القلق؛ الخوف من الآخر، ويتحوّل الزمن عبر هذه القراءة/الوعي من زمن فيزيقي إلى زمن نفسي، يتكثّف عبر البطء، ويبطؤ عبر الكثافة.

وقد تكون قراءة "الأنا" لذاتها شعرياً عبر الأرق/القلق، ويتصل بالمطر/الطبيعة، ويُقْرَأ القلق عبر المُتكلم/القارئ/الشاعر مباشرة، كقول عَدِيّ بن زَيْد العِبَادي[١]:

أَرِقْتُ لِمُكْفَهِرٍّ باتَ فيه بَوارِقُ بَرْيَقَيْنِ رؤوسَ شِيبِ

ويقرأ الوعي الشعري "الأنا" عبر الشعور بقدرة المطر/الطبيعة على تحديد المصير الإنساني، وبسط الهيمنة عليه[٢]، وتتصل متوالية السَّحاب بالشّيب عبر الصورة، لتجسّد قدرة الزمن على التغيير، وفاعليته في الطبيعة والوجود الإنساني.

ويقول سُوَيْد بن أبي كاهل اليَشْكريّ[٣]:

وإذا ما قُلْتُ لَيْلٌ قدْ مضى عَطَفَ الأوّلُ مِنْهُ فَرَجَعْ
يَسْحبُ الليلُ نجوماً ظُلّعاً فتواليها بطيئاتُ التَّبَعْ

وتقرأ الذات ذاتها هنا خلال القلق عبر متوالية الليل، حيث الذات تعيد إنتاج نفسها كما يعيد الليل إنتاج نفسه عبر دائرية الزمن، فيصبح هُزال الذات –عبر الوعي الشعري/القراءة– يُشبه هُزال الكون/النجوم، والتي يسحبها الليل بطيئاً إلى نفسها في متتالية لا نهائية.

ويقول الأسود بن يَعْفُر النّهشليّ[٤]:

نامَ الخليُّ وما أُحِسُّ رُقَادي والهَمُّ مُحْتضرٌ لديّ وِسَادي

---

(١) عدي بن زيد العبادي، **ديوان عدي بن زيد العبادي**، حققه وجمعه محمد جبّار المعيبد، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، العراق، ١٩٦٥م، ص٣٧.
(٢) غاستون باشلار، **جماليات المكان**، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٤، بيروت، لبنان، ١٩٩٦م، ص١٧٠.
(٣) المفضّل بن محمد بن يَعْلى الضّبّي (ت ١٧٨هـ/٧٩٤م)، **المفضليات**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط٦، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص١٩٢.
(٤) المرجع السابق، ص٢١٦.

من غير ما سَــقَمٍ ولكنْ شفّني هَــمٌّ أراهُ قدْ أصــابَ فُؤادي

وتقرأ الذات نفسها شعرياً خلال قلق العزلة، وتتموضع وجودياً عبر حضور الهمّ، والوعي الشعري يقرأ "الأنا" عبر الشعور بسقم الحياة وهشاشتها، وقدرة الزمن على نفي الوجود الإنساني من المكان/الرّقاد.

وإذا كان القلق يشكّل مساراً خاصاً في الوجود، يتضح للوعي خلاله عدم جدوى الحياة؛ لاتصال الوجود بالعدم، فإن القلق يفصل الوعي عن العالم الموضوعي، ويردّ الذات إلى نفسها؛ لذا فالقلق تجربة وجودية، تكشف للذات عن حقيقة وجودها في هذا العالم[١] على حدّ تعبير هيدجر.

لقد كتب (لوتمان): "والهدف من الشعر بالطبع ليس الصور، بل معرفة العالم، والعلاقات التي تربط بين الناس، ومعرفة الذات، وتطوّر الشخصية الإنسانية في عملية التقدّم والاتصال الاجتماعي.

وفي النتيجة النهائية يتّفق مطلب الشعر مع مطلب الثقافة ككل"[٢].

ثانياً: قراءة "الأنا" عبر العزلة

دأبت بعض الدراسات النقدية الكلاسيكية –التي تبحث في نظرية الأدب– على ربط الأدب بالمجتمع، باعتباره البنية الأساسية التي ينبثق عنها الفرد والإبداع والثقافة، بل إن ماهية الفرد عبارة عن سيرورة اجتماعية، من حيث التكوين الوجودي والهوية. واتصلت –في هذه الدراسات– واقعية الأدب بالمجتمع، وتتمثّل "في انتمائه للواقع الاجتماعي، أو نسبته إليه"[٣]، وبناء على ذلك، فإن أفضل حاضنة للأدب ليس الطبيعة، بل المجتمع بما فيه من صراع طبقي[٤]؛ إذ الأدب "مؤسسة اجتماعية، أداته اللغة، وهي من خلق

(١) قيس هادي أحمد، **فلسفة الموت عند مارتن هيدجر**، مجلة **دراسات للأجيال**، نقابة المعلمين، العراق، العدد (٣)، أيلول ١٩٨٧م، ص٢٢٩-٢٣٠.

(٢) حسن البنا عز الدين، الشعرية والثقافة، ص٥٥.

(٣) يمنى العيد، **في معرفة النّص (دراسات في النقد الأدبي)**، دار الآفاق الجديدة، ط٣، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م، ص٤٢.

(٤) لافريتسكي، **في سبيل الواقعية**، ترجمة جميل نصيف، عالم المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص٦٧.

المجتمع، والوسائل الأدبية التقليدية كالرمزية والعروض اجتماعية في صميم طبيعتها. إنها أعراف وأصول لا يمكن أن تبزغ إلا في مجتمع، أضف إلى ذلك، أن الأدب يمثل الحياة، والحياة في أوسع مقاييسها حقيقة اجتماعية واقعة"[١]، والأعراف الجمالية هي "اجتماعية من نمط معين، وتترابط في صميمها مع بقية الأعراف"[٢]، والأدب يظهر "في سياق اجتماعي فقط، كجزء من ثقافة، في بيئة"[٣].

وفي سياق الحديث عن الشعر الجاهلي، فقد ذهب البعض إلى القول: إن الفكرة البنائية في القصيدة العربية تعبّر عن النظام الاجتماعي القبلي، الذي كانت حياة العرب مرتبطة به. فالوحدة التي تمثّلها القبيلة تتمثّل في وحدة البيت الشعري، ويضم المجتمع عدداً هائلاً من القبائل المستقلة، والتي لا يربطها بغيرها إلا الدم، وكذلك القصيدة العربية، فهي مجموعة من الأبيات/الوحدات المستقلة بذاتها، والتي لا يربطها بغيرها إلا القافية؛ لذا فإن نظام الحياة الاجتماعية عند العرب في العصر الجاهلي يقدم تفسيراً لنظام القصيدة، أي طريقة بنائها[٤].

ومن المفارقة أن الذين يذهبون إلى تفسير بنائية الشعر الجاهلي وفقاً للبنية الاجتماعية القبلية، لا يستطيعون تفسير استمرار هذا الشكل حتى العصر الحالي، بل إن جورجي بليخانوف –وهو روسي اشتراكي– يذهب إلى أن "مذهب الفنّ للفنّ يتقدّم حين يشعر الفنانون بتناقض يائس، بين أهدافهم وأهداف المجتمع الذي ينتمون إليه. ولا بدّ أن الفنانين إذ ذاك يناصبون مجتمعهم ألدّ العداء، ولا يرون بارقة أمل في تغييره "[٥].

ومهما يكن من أمر، فالظاهر أن هذه الدراسات الكلاسيكية تتصل بالأيديولوجيا التي رسختها الرؤية الماركسية للمجتمع والتاريخ، وتمثّل قراءة للأدب من الخارج، بعيداً عن أنطولوجيا اللغة، بوصفها بيت الكينونة –كما سبق ذكره– ولا تقارب عملية الإبداع الشعري من الداخل، والتي تؤكد مركزية الذات فيها، وكذلك طبيعة الأدب الذي

---

(١) رينيه ويليك، نظرية الأدب، ص٩٧.
(٢) المرجع السابق، ص٩٧.
(٣) المرجع السابق، ص١٠٩.
(٤) عز الدين إسماعيل، **الأسس الجمالية في النقد العربي (عرض وتفسير ومقارنة)**، دار الفكر العربي، ط٣، القاهرة، مصر، ١٩٧٤م، ص٣١٥.
(٥) رينيه ويليك، نظرية الأدب، ص١٠٥.

يعدّ سلسلة من المتواليات الانزياحية في مستوى اللغة والبناء الفني، والرؤية الفكرية والجمالية للعالم. وإذا كان العالم يتجه من البنية إلى التفكيك خلال الصيرورة الزمنية، فإن الفنّ –ومنه الأدب– يتجه من التفكيك إلى البنية؛ إذ هو يمثّل استجابة الفنان للتحدّي الوجودي. وبناء على ذلك، فالفنّ يُرسم داخل حدود الذات، من حيث ماهيته، باعتباره تجسيداً جمالياً للوعي عبر أنطولوجيا اللغة. وتأتي الهيرمينوطيقا لتتوّج المجهود الهوسرلي، لإعادة الاعتبار إلى الذات، وإعطائها المركزية في عملية المعرفة، أي تحويل الذات من ذات عارفة إلى ذات فاهمة أو مفكّرة، ومُؤوّلة لما تعرفه، وهي تقوم باستدراج الوجود إلى اللغة لمقاربة الكائن وفكره، خلال إشاراته وعلاماته وإحالاته داخل عالم اللغة، أي عالم النّص(١)، وعبر جدل الكتابة والقراءة داخل النّص، يتم إنشاء علاقة بين ذاتية الوعي وعالم اللغة في النّص، حيث النّص يشكل وساطة بين الذات والعالم خلال رمزية لغته، وهذه الرمزية –أيضاً– تتوسّط بين الفكر والواقع؛ لذا فالرمز يعدّ لا مباشرية فهمنا للواقع(٢) على حدّ تعبير بول ريكور. وإذا كان ثمّة انزياح بين النّص والواقع(٣)، فإن حركة التأويل تتجه من العالم إلى النّص، ومن النّص إلى الذات المُؤوِّلة(٤).

وإذا كانت الحقيقة –حسب هيدجر– لا تظهر إلا في العمل الفني، حيث يتم انفتاح الوجود من حيث ماهيته؛ إذ الشاعر لا يعبّر خلال الشعر عن مشاعره، بل يجلب الوجود نفسه إلى ضوء الحقيقة(٥)، فإن الشعر يمثّل إثارة حيوية لأبعاد الكينونة المتعددة التي تخضع لآلية الكشف عبر التأويل(٦). وتعدّ اللغة في جوهرها "نظاماً تأويلياً، وهي تبلغ ذروة التأويلية في الشعر"(٧)؛ لذا فالحقيقة "لا تقوم في إحالة العقل إلى الواقع، بل

---

(١) عمارة ناصر، **اللغة والتأويل (مقاربات الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)**، منشورات الاختلاف، ط١، الجزائر العاصمة، الجزائر، ٢٠٠٧م، ص٢٤-٢٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص٢٥.

(٤) المرجع السابق، ص٢٩.

(٥) إبراهيم أحمد، **أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر**، منشورات الاختلاف، ط١، الجزائر العاصمة، الجزائر، ٢٠٠٨م، ص١١٢.

(٦) المرجع السابق، ص٩٨.

(٧) المرجع السابق، ص١٣٣.

في إحالة العقل والواقع معاً إلى الأفق الأنطولوجي الذي يضيئها خلال اللغة"[١]. وبناء على ذلك، فالفهم الهيرمينوطيقي يتمثّل في "القدرة على إدراك الاحتمالات الوجودية للفرد في سياق حياته، ووجوده في العالم"[٢]. وإذا كان العالم ينفتح خلال العمل الفني، فإن الانفتاح الوجودي لدى المتلقي خلال وعيه بوجوده الذاتي يجعل عملية الفهم ممكنة؛ إذ الوجود الذاتي للمتلقي لحظة من لحظات الوجود الحقيقي، والعمل الفني لحظة وجودية، وحين تلتقي اللحظتان تنكشف حقيقة الوجود عبر الحوار بينهما؛ لذا تتطوّر تجربتنا الوجودية في العالم [٣] على حدّ تعبير هيدجر.

ومهما يكن من أمر، فإنه يُنظر إلى الشعر الجاهلي بوصفه مغموراً بالروح القبلية، ويُرسم خارج حدود الذاتية، ولكن قد نجد بعض نماذج في الشعر الجاهلي –على محدوديتها– تجسّد نوعاً من الشعور بالعزلة الذاتية، وليست الاجتماعية، أي "أنا" الشاعر تقرأ ذاتها عبر العزلة خلال الوعي الشعري، وتمثّل هذه القراءة لحظة وجودية، تتمّ فيها مفارقة الذات للمجتمع على نحو ما، وبداية رسم "الأنا" ووعيها خارج حدود الدم، والانتماء القبلي، كقول الحارث بن وَعْلَة الجَرْميّ[٤]:

قومي هُـمُ قَتَلُـوا أُمَيْـمَ أخي فإذا رَمَيْتُ يصيبني سَـهْمي

فَلَئِـنْ عَفَـوْتُ لأعْفُـوَنْ جللاً وَلَئِنْ سَطَوْتُ لأوهِنَنَ عظمي

فالذات هنا تقرأ ذاتها شعرياً عبر تصدّع الهوية القبلية على إيقاع المأساة الفردية، وتظهر الذات تتمزّق بين الوعي الذاتي، والانتماء القبلي، وهذا الغموض السّاحر في علاقته بالقبيلة، تسبّب في حالة الاضطراب النفسي، بين أن ينحاز إلى وعيه، وأن ينحاز إلى القبيلة، بوصفها الفضاء العمومي للشاعر.

---

(١) إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، ص١١٦.
(٢) المرجع السابق، ص١٣١.
(٣) المرجع السابق، ص١٣٢.
(٤) أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، (ت ٤٢١هـ/١٠٣٠م)، **شرح ديوان الحماسة**، نشره أحمد أمين، وعبدالسلام هارون، دار الجيل، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٩١م، مجلد١، ص٣٢٠.

يقول عروة بن الورد[١]:

بنيتُ على خَلْقِ الرّجال بأعْظُمٍ   خِفافٍ، تَثَنّى تَحْتَهُنَّ المفاصِلُ
وقَلْبٍ جلا عنه الشّكوكَ فإن تَشَأْ   يخبرْكَ ظَهْرَ الغَيْبِ ما أنتَ فاعِلُ

والذات هنا تقرأ ذاتها شعرياً خارج حدود الدم والانتماء القبلي، وتبحث عن أشواقهاعبر البصيرة، و"الأنا" الكاشفة الرائية.

وإذا كانت العزلة تقوم في بعدها الوجودي على "اختيار الذات للذات، ومقاومة كل ما يحول دون تحقيق هذا الاختيار الذي يتسم بالذاتية الخالصة"[٢]، فإن الذات تولد ولادة جديدة عبر هذا الاختيار، بوصفه "تعيّناً واقعياً مشخّصاً، وهذا التعيّن هو الحقيقة القصوى للفرد"[٣].

يقول الحادرة[٤]:

أمســتْ سُــمَيَّةُ صَرَّمَتْ حَبْلي   وَنَأَتْ، وخالفَ شَكْلُها شَكْلي

وإذا كانت العزلة ليست –بالضرورة– مفارقة في المكان والمجتمع، ولكنها مفارقة في الذات/الأنا، والتي تبحث عن أشواقها ووعيها الخاص بها، فإن "الأنا" تظهر –أحياناً– على شكل وثبات في الشعر الجاهلي الذي يكاد يكون مغموراً بالروح القبلية، وتبقى حاضرة في صميم الوجود الشعري الجاهلي. وتقرأ الذات ذاتها هنا شعرياً عبر شكلها الخاص بها، وإحداثيات العزلة الكاملة التي تمثّلت في المفارقة في الزمان (أمست)، و(الصرم)/الانقطاع، و(النأي)/البعد، و(المخالفة)/مفارقة الاختيار.

---

(١) عروة بن الورد، **ديوان عروة بن الورد**، شرح ابن السّكّيت، تحقيق عبدالمعين الملوحي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سورية، (د.ت)، ص١٣٢.

(٢) علي عبدالمعطي محمد، **سورين كيركيجارد (مؤسس الوجودية المسيحية)**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ت)، ص٢٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص٢٣٠.

(٤) قطبة بن أوس بن محصن، الحادرة، **ديوان شعر الحادرة**، إملاء أبي عبدالله محمد بن العباس اليزيدي عن الأصمعي، حققه وعلق عليه ناصر الدين الأسد، دار صادر، ط٢، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م، ص٨٠.

وقد تقرأ "الأنا" ذاتها شعرياً في عزلتها، خلال الوعي الذي يَمْثُلُ أمام فجائعية مصيرها المتمثّل في لحظة النهاية/الموت، كقول دُوَيْد بن زَيْد بن نَهْد(١):

اليَــوْمَ يُبْنَــى لدُوَيْــدٍ بَيْتُــهُ لو كــان للدّهر بِلــى أبليْتُهُ

وشكّل الوعي التراجيدي مفتاحاً لفهم الإنسان الجاهلي، ومرصداً نطل منه على جغرافيته الروحية وأبعادها، حيث الحياة بدت في وعيه هشّة، سريعة الانكسار، والقبر بيت الإنسان(٢).

وتبدو قراءة "الأنا" لذاتها شعرياً في عزلتها عبر الاغتراب؛ بسبب انطواء الذات في الزمن، حيث الشّيب، وصدأ العيش، والسأم والضجر، وفقدان معنى الحياة، كقول المُسْتَوْغِر بن كَعْب بن سَعْد(٣):

وَلَقَدْ سَــئِمْتُ من الحياةِ وَطُولها وازددْتُ من عدد السنين مئينا
مئةٌ أتَتْ مــن بعدها مئتان لي وازددْتُ من عدد الشّهور سنينا
هلْ مــا بقى إلا كما قَــدْ فاتنا يــومٌ يكُــرُّ وليلــةٌ تحدونــا

وقَوْل أعْصُر بن سَعْد بن قَيْس بن عيلان(٤):

قالــت عُمَيْرَةُ ما لِرَأْسِــكَ بَعْدَما نَفِــدَ الزّمانُ أتى بلونٍ مُنْكَرِ
أعُمَيْــرَ إنّ أباكِ شَــيّبَ رَأْسَــهُ كَرُّ الليالي واختلافُ الأعْصُرِ

ويقول كَعْب بن سَعْد الغَنَوِيّ(٥):

لقد أنْصبتنــي أمُّ قَيْسٍ تَلومني وما لَــوْمُ مِثْلي باطــلاً بِجَميلِ

---

(١) محمد بن سلّام الجُمَحي (ت ٢٣٢هـ/٨٤٥م)، **طبقات فحول الشعراء**، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، المملكة العربية السعودية، (د.ت)، ج١، ص٣٢.
(٢) أدونيس (علي أحمد سعيد)، **مقدمة للشعر العربي**، دار الفكر، ط٥، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م، ص١٣-١٤.
(٣) الجُمَحي، طبقات فحول الشعراء، ج١، ص٣٣.
(٤) المرجع السابق.
(٥) أبو سعيد عبدالملك بن قريب الأصمعي، (ت ٢١٦هـ/٨٣١م)، **الأصمعيات**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف، ط٧، مصر، ١٩٩٣م، ص٧٤.

تقولُ ألا يا اسْتَبْقِ نَفْسَكَ، لا تَكُنْ　　تُسَـاقُ لِغَبْـراءِ المَقَـامِ دَحُولُ
كَمُلْقَى عِظَامٍ أو كَمَهْلِكِ سَـالِمٍ　　ولسـتَ لِمَيْتِ هالـك بِوَصيلِ
أراكَ امرأً تَرْمي بنفسـك عامداً　　مَرَامِـيَ تَغْتَالُ الرّجـالَ بِغُولِ
وَمَنْ لا يـزلْ يُرْجَى بِغَيْبٍ إيابُه　　يَجُوبُ وَيَغْشَى هَوْلَ كلّ سبيلِ
على قَلَتٍ، يُوشِكُ ردى أن يُصيبَهُ　　إلى غير أدنـى موضعٍ لِمَقيلِ
ألمْ تَعْلَمـي أن لا يُرَاخي مَنيّتي　　قُعودي، ولا يُدني الوفاةَ رحيلي
مع القَدَر الموقوف حتّى يُصيبني　　حِمَامي،لو أنّ النّفسَ غَيْرُ عَجُولِ

والمرأة/أمّ قيس هنا تمثّل الذات التي تحاور نفسها عبر تصدّعها، وهي تقف بين حدود الخوف والتطلّع إلى المغامرة بحثاً عن مغزى وجودها، وتحقيقاً لمصيرها في العالم، وتعي تماماً الأخطار المحدقة بها، لكنها ترنو إلى الحرية؛ لذا تقرأ "الأنا" ذاتها خلال الجدل شعرياً عبر المغامرة؛ إذ العيش داخل حدود الخوف لا معنى له، وهي تمضي نحو تحقيق وجودها، حيث تحقيق الذات يمرّ أبداً عبر "الاستقطاب الحادّ بين الواقع والمثل الأعلى"[١]. والذات –في سياق هذه القراءة– يتجاذبها طرفان: الوجود في المجتمع ضمن شرطه التاريخي، وأشواقها الداخلية نحو الحرية وآفاق المغامرة؛ لذا فالذات في حضورها الخاص وتأمّلها لكينونتها تعيش العزلة الوجودية، أي اعتزال الوعي الذي يريد بناء الذات خارج حدود الخوف والدم والقبيلة.

ويقول البُرْجُ بن مُسْهِر الطّائيّ[٢]:

وَنَدْمَـانٍ يَزِيـدُ الـكأسَ طِيباً　　سَـقَيْتُ إذا تَغَـوَّرَتِ النُّجومُ
رَفَعْـتُ برأسـه وَكَشَـفْتُ عنه　　بِمُعْرَقَـةٍ مَلامَـةَ مَـنْ يَلُومُ

لقد نبّه نديمه وقت السّحر للاصطباح، بكأس خمر مُزجت بماء يسير، وكشف عنه الملامة بشرب هذا الخمر؛ إذ الشرب والانتشاء يُذهب عنه شبح اللوم وألم العذل. وقراءة

(١) زكريا إبراهيم، **مشكلة الحياة**، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص٢٣٥.
(٢) المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، مجلد٢، ص٨١٩–٨٢٠.

الذات داخل حدود الرهبة من الموت، يفجّر رغبتها في الاشتهاء، لتقرأ ذاتها عبر حريتها في أن تعبّ من الحياة، فالاشتهاء طاقة تحرير للإنسان من الألم، وعبر هذا التحرر يتحرر من العذْل واللوم الذي يجسّد القهر الاجتماعي، فيتجاوزه خلال اشتهاء العزلة، وعزلة الاشتهاء، حيث الحرية تتمثّل دائماً في قدرة الإنسان على خلقه نفسه بنفسه[١] على حدّ تعبير برجسون.

وإذا كان كل تفكير خالق وإبداع هو بالضرورة شخصي، حيث الإبداع يكشف عن ذاتية المبدع عبر القراءة/المعرفة، فإن الذاتية لا تعني العكوف على الذات؛ إذ هو شكل من أشكال السجن الذاتي[٢]، ولكن الذاتية تتجسّد في سعي "الأنا" إلى تطهير طبيعتها الأنثروبولوجية خلال الإبداع، لتتكشّف لها ذاتها المتعالية[٣]، والتي ترسم/تقرأ حدودها داخل أشواقها وتطلّعاتها إلى تحقيق مغزاها ومعناها في العالم. وبناء على ذلك، فالإبداع طريقة من طُرُق الذات في التغلّب على العزلة عن طريق القراءة/الإبداع/المعرفة، والتغلّب على العزلة يعني التحوّل من عبادة الذات إلى تحرير الذات، ومن هنا تعلو على الحدود المباشرة للفردية[٤].

يقول المُتَلَمّس الضُّبَعيّ[٥]:

يُعَيّرنـــي أُمّي رِجـــالٌ، لا أرى	أخَـــا كَـــرَمٍ إلا بـــأن يتكرّما
وَمَنْ كان ذا عِرْضٍ كريمٍ فلمْ يَصُنْ	لهُ حَسَـــباً كان اللئيمَ المُذَمَّما
أحارِثُ إنّـــا لو تُشـــاطُ دِماؤُنا	تَزَيَّلنَ حتّـــى لا يَمَسّ دَمٌ دَمَا
أمُنْتَقلاً مِـــنْ آلِ بُهْثَـــةَ خِلْتَني	ألا إنّني مِنْهم وإن كنتُ أيْنَما
ألا إنّني مِنْهُم وعِرْضيَ عِرْضُهم	كذي الأنْفِ يَحْمي أنْفَهُ أنْ يُكَشَّما

(١) زكريا إبراهيم، **مشكلة الحرية**، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص١٣٣.
(٢) نيقولاي برديائف، **العزلة والمجتمع**، ترجمة فؤاد كامل عبدالعزيز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٢م، ص٣٩.
(٣) المرجع السابق، ص٤٠.
(٤) المرجع السابق، ص٤٣.
(٥) المُتَلمّس الضّبعي، **ديوان شعر المُتَلمّس الضّبعي**، رواية الأثرم وأبي عبيدة عن الأصمعي، تحقيق حسن كامل الصيرفي، معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، مصر، ١٩٧٠م، ص١٤-٢٩.

وإنّ نصابي إن ســألتَ وأُسْرتي من النّاس حيٌّ يقتنون المُزَنَّما

وكنّــا إذا الجبّارُ صَعَّــرَ خَدَّهُ أقَمْنا له مِــنْ مَيْلِــهِ فَتَقَوَّما

وتقرأ "الأنا" ذاتها شعرياً عبر حدودها، وعمق وعيها الأنثروبولوجي، والذي يجسّده مشهد الدم الذي يأبى أن يختلط بغيره، وتظهر حدود الدم بأبعاد عدّة: التكرّم/رفعة الذات، الحسب/العرض الكريم، الأنفة، الحرية. وإذا كانت الذات –غالباً– تقرأ ذاتها عبر حدود القبيلة في الشعر الجاهلي، فإنها هنا تقرأ ذاتها شعرياً بطريقة عكسية، أي تقرأ القبيلة عبر حدود ذاتها، وتجسيدها لحريتها ورؤيتها للوجود والعالم، لتتحوّل من ذات لأجل القبيلة، إلى قبيلة من أجل الذات؛ قبيلة "الأنا" بدلاً من "أنا" القبيلة.

ويقول المُتَلَمّس الضُّبَعيّ(١):

أعَاذِلُ! إنّ المَــرْءَ رَهْنُ مُصيبةٍ صَريعٌ لعافي الطّيرِ أو سوفَ يُرْمَسُ

فــلا تَقْبَلَنْ ضَيْمــاً مَخَافَةَ مِيتَةٍ ومُوتَنْ بها حُرّاً وَجِلْدُكَ أمْلَسُ

فما النّاسُ إلا مــا رأوْا وَتَحَدَّثوا وما العَجْزُ إلا أنْ يُضَامُوا فَيَجْلِسوا

وتقرأ الذات ذاتها شعرياً وطباقياً، حيث الذات الواقعية والذات التي تنشد المثل الأعلى للحياة، ويجسّد العاذل الواقع الذي يتطلّب رسم/قراءة الذات عبر حدوده، وتطلّع الذات إلى رسم حدودها خارج حدود الواقع. وإذا كانت حدود الذات ترسمها –وجودياً– طبيعتها الأنطولوجية بين حدّين: الصيرورة الزمنية/رهن مصيبة، وحتمية النهاية/الموت، فإن "الأنا" تسعى إلى أن تقرأ ذاتها خارج حدود نهايتها الحتمية عبر مثلها الأعلى، والذي يشدّها إلى دروبها اللانهائية؛ إنّها قراءة النّفس على صحيفة الجسد/الجلد، والذي ينبغي أن يبقى أملس، لا يصيبه عار، ولا يلصق به ذمّ.

ويقول عمرو بن الأهْتَم بن سُمَيّ السَّعْديّ المِنْقَريّ(٢):

ألا طَرَقَتْ أسْــماءُ وَهْيَ طَروقُ وَبَانتْ على أنّ الخيال يَشُوقُ

(١) المُتَلمّس الضّبعي، ديوان شعر المُتَلمّس الضّبعي، ص١١٠–١١٢.

(٢) الضّبّي، المفضليات، ص١٢٥–١٢٦.

بِحاجَــةِ مَحْــزونٍ كأنّ فــؤادَهُ جَناحٌ وَهَى عظماهُ فَهْوَ خَفُوقُ

وَهَانَ على أسْماءَ أنْ شَطّتِ النّوى يَحِــنُّ إليهــا وَالِــهٌ وَيَتُوقُ

ذَريني فإنّ البخل يــا أمّ هَيْثَمٍ لِصَالِحِ أخْلاقِ الرّجالِ سَرُوقُ

ذَريني وحُطّي في هواي فإنّني على الحَسَبِ الزّاكي الرّفيع شَفِيقُ

ويفتتح الشاعر الوجود الشعري بالطّيف الذي طَرَقَ "الأنا" ليلاً، وهي تعاني عزلتها الوجودية، وتتأمّل كينونتها، ويجسّد الطّيف الذات الحقيقية التي بانتْ عبر انشطار "الأنا" بين متطلّبات الواقع والمثل الأعلى الذي تنشده، ويحقّق معناها وثقلها الأخلاقي في العالم. وتقرأ "الأنا" ذاتها شعرياً عبر الهشاشة: هشاشتها بعد أن بانتْ/رحلتْ عنها الذات الحقيقية، فأصبح الفؤاد مثل الجناح الذي وَهَى عظْماه، فهو يموج مضطرباً من جهة، وهشاشة الواقع/الحاجة التي تضغط لترسم الذات في حدود الواقع بعيدة عن مثلها الأعلى من جهة أخرى. ويبعث الطّيف/الذات الحقيقية الشوق في أعماق "الأنا"، فيقرأ الشاعر "الأنا" شعرياً خلال الحنين والوله والتّوْق؛ إنّه يجسّد حنين "الأنا" إلى ذاتها الحقيقية، لتتوحّد وتلتئم جراحها من الواقع الذي يسرق مغزى وجودها، وعمق انتمائها الأنثروبولوجي والتاريخي الذي يتمثّل في الحَسَب الزّاكي الرّفيع.

ويقول المُمَزَّق[١]:

صَحَا من تَصابيهِ الفؤادُ المُشوَّقُ وَحَان من الحيّ الجميعِ تَفَرُّقُ

وأصبحَ لا يَشْــفي له من فؤادِهِ قِطَارُ السّحابِ والرّحيقُ المُرَوَّقُ

وتجسّد الصحوة انقطاعاً في الزّمن الوجودي، وانشطار الذات بين زمنين: الماضي المُفْعم بالحيوية (التصابي)، والحاضر/ اليقظة؛ يقظة الوعي الشعري على هشاشة الوجود الإنساني، حيث الصيرورة الزمنية بعثرته، وحوّلت (الحيّ الجميع) إلى شظايا. وتقرأ "الأنا" ذاتها شعرياً عبر الاغتراب والعزلة، والظّمأ الوجودي الذي لا يرويه (قِطار السّحاب)، ولا (الرّحيق المُروّق).

---

(١) الضّبّي، المفضليات، ص٣٠١.

ويقول المُزَرِّدُ أخو الشّمّاخ(١):

صَحَا القلبُ عن سَلْمَى وَمَلَّ العَوَاذِلُ وما كادَ لأْياً حُبُّ سَـلْمَى يُزَايِلُ
فـؤاديَ حتّـى طارَ غَيُّ شـبيبتي وحتّى علا وَخْطٌ من الشّيبِ شامِلُ
يُقَنِّئُـهُ مـاءُ اليُرَنَّـاءِ، تحتـه شَـكيرٌ كأطرافِ الثَّغامةِ ناصِلُ
فلا مَرْحَباً بالشّـيبِ مـن وَفْدِ زائرٍ متى يأتِ لا تُحْجَبْ عليه المداخلُ
وَسَـقْياً لِرَيْعـانِ الشّـبابِ فإنّـه أخو ثقةٍ في الدّهر إذ أنا جَاهِلُ

وتمثّل الصحوة انقطاعاً بين الماضي/الشباب والحاضر/الشيخوخة، وتعاني الذات اغترابها بعد اضمحلال زخمها الوجودي، حتّى يئس العواذل منها، وتركوها تعاني عزلتها ووحدتها وانطفائها الوجودي. لقد طارت غواية الشّباب، واشتهاء الحياة، وخلال صراع الألوان: الأحمر القاني/الحنّاء، والأبيض/الشّيب، تقرأ "الأنا" ذاتها –عبر عزلتها وثقوبها التي تتدفّق منها الصيرورة الزمنية– على صفحة الجسد/الرّأس.

ويقول عمرو بن بَرَّاقة الهمْداني(٢):

تقـولُ سُـلَيْمى لا تَعَـرَّضْ لِتَلْفَةٍ وَلَيْلُكَ عَنْ لَيْـلِ الصّعاليكِ نَائِمُ
وكَيْـفَ ينـامُ الليلَ مَنْ جُـلُّ مَالِهِ حُسَامٌ كلون المِلْحِ أبْيضُ صَارِمُ
غَمُوسٌ إذا عَـضَّ الكريهةَ لمْ يَدَعْ لها طَعْماً، طَـوْعُ اليمينِ مُلازِمُ
ألَمْ تعلمـي أنّ الصّعاليـك نَوْمُهُمْ قَليـلٌ إذا نـامَ الخَلِيُّ المُسَـالِمُ

وتظهر سُلَيْمى كرمز للذات التي تحاور "الأنا"، وتمثّل هذه الذات نداء الواقع وشروطه، والتي تحاول رسم "الأنا" داخل حدوده، وتقاوم هذه الذات تطلّعات "الأنا" إلى أشواقها لحريتها التي تتطلّب التضحية؛ تضحية "الأنا" بنومها وهدوئها وكسلها الوجودي، في سبيل هدفها وقصدها نحو الظفر بذاتها؛ لذا تقرأ "الأنا" ذاتها شعرياً على صحيفة السّيف/ إرادة القوّة، عبر دروب الصّعلكة/ النّص المُضاد للواقع اجتماعياً ووجودياً وجمالياً.

(١) الضّبّي، المفضليات، ص٩٣-٩٤.
(٢) المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، مجلد١، ص٣٥٠.

ويقول الحادرة[١]:

بَكَـرَتْ سُـمَيَّةُ غُـدْوَةً فَتَمَتَّـعِ		وَغَدَتْ غُـدُوّ مُفَارِقٍ لمْ يَرْبعِ
وَتَـزوّدتْ عينـي غَـداةَ لقيتُها		بِلِـوَى عُنَيْزَة نَظْرَةً لـمْ تَنْفَعِ

ويظهر في ثنايا مشهد الوجْد في مطلع القصيدة شعاعان وجدانيان، يمثّلان سُمَيَّة الرّاحلة دون أن تنزل، وهو يشير إلى عدم وجود الربيع، وسُمَيَّة نفسها مانحة الخصْب، حيث وجدان الشاعر معلّق بالماء الذي تجود به سُمَيَّة. وبناء على ذلك، تقرأ "الأنا" ذاتها خلال وجْدها وعزلتها على إيقاع البناء المفارق، والذي يجسّد تعارض موقف الآلهة من الموضوع مع موقف الشاعر منه، حسب التفسير الأسطوري[٢].

وتمضي "الأنا" في قراءة ذاتها –في القصيدة نفسها– عبر الذات القبلية، حيث ترسم حدودها داخل منظومة القيم القبلية؛ يقول الحادرة[٣]:

فَسُمَيَّ، ويْحَكِ! هل سَمِعْتِ بِغَدْرَةٍ		رُفِعَ اللواءُ بها لنا في مَجْمَعِ
إنّا نَعِفُّ فلا نَرِيبُ حليفَنا		وَنَكفُّ شُحَّ نفوسنا في المَطْمَعِ
وَنَقِي بِآمِنِ مالنا أحْسَابنا		وَنَجرُّ في الهَيْجَا الرِّماحَ وَنَدّعي

وتنتهي القصيدة بقراءة "الأنا" لذاتها عبر الرّحلة؛ يقول الحادرة[٤]:

وَمُسـهّدين من الـكلال بَعَثْتُهُمْ		بعد الرّقادِ إلى سَـواهِمَ ظُلَّعِ
تَخِـدُ الفيافي بالرّحـالِ وكلّها		يَعْدُو بِمُنْخَرِقِ القميصِ سَمَيْدَعِ
وَمَطيَّـةٍ حَمَّلْـتُ رَحْـلَ مَطيَّةٍ		حَرَجٍ تُتَمُّ مـن العِثَارِ بِدَعْدَعِ

(١) قطبة بن أوس بن محصن، الحادرة، ديوان شعر الحادرة، مجلة **المخطوطات العربية**، جامعة الدول العربية، القاهرة، مصر، مجلد (١٥)، ج٢، ١٩٦٩م، ص٣٠٣–٣٠٥.
(٢) نصرت عبدالرحمن، **الصورة الفنية في الشعر الجاهلي (في ضوء النقد الحديث)**، مكتبة الأقصى، ط٢، عمان، الأردن، ١٩٨٢م، ص٢٠٥.
(٣) الحادرة، ديوان شعر الحادرة، مجلة المخطوطات العربية، ص٣١١.
(٤) المرجع السابق، ص٣١٨–٣٢١.

وتقرأ "الأنا" ذاتها شعرياً على صحيفة الرّحلة، والتي تمضي إلى غير هدف أو قصد، لتجسّد في الوعي الشعري عزلة "الأنا" من جهة، وعبثية الوجود الإنساني من جهة أخرى.

وجسّدت العزلة "حالة اليأس لدى الفنان/الشاعر، وهي تعبير عن التهديد بالخواء، وانعدام المعنى"(١). وتمثّل العزلة التعبير الأعمق عن موقف الفنان/الشاعر إزاء تردّي الأهداف، وقيم الحياة العليا(٢)؛ لذا كانت تجربة العزلة لها أثرها في تكوين أمزجة كبار الفنانين عبر التاريخ(٣). وتنتج العزلة عندما يجد الفنان/الشاعر نفسه يعيش في عالم خَرِب؛ لذا يسعى إلى أن يكون بطلاً جديداً وفريداً ومتوحّداً، يقرأ "الأنا" عبر وجدانه الخاص، وفي ذاكرته(٤). وتمثّل العزلة إرثه، وهو يدرك أن العالم الذي سيخلّده هو عالم شخصي فريد، وكوني في الوقت نفسه(٥).

وإذا كان الشعر يتضمّن "استعارة إبستمولوجية"(٦)، وهو "مغامرة تهدف إلى فتح دروب الحرية، كفعل للاختيار والولوج إلى المجهول"(٧) على حدّ تعبير هيدجر، فإن الشاعر يمثّل "المركز القوي لحياة عصره، الذي لا يربطه به أي شيء أكثر من علاقاته الأساسية"(٨)؛ لذا فإنّ قراءة "الأنا" عبر العزلة تمثّل نوعاً من مقاومة الخواء والخراب جمالياً في العالم.

يقول تأبّط شَرّاً(٩):

يا عيدُ مالَكَ من شَوْقٍ وإيراقِ   وَمَرِّ طَيْفٍ على الأهْوالِ طَرَّاقِ

---

(١) عبدالرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، دار الثقافة، ط٣، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م، ص٥٤.

(٢) رولان بارت، **لذة النصّ**، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط١، حلب، سورية، ١٩٩٢م، ص٨١.

(٣) والاس فاولي، **عصر السريالية**، ترجمة خالدة سعيد، دار العودة، بيروت، لبنان، ١٩٨١م، ص٢٥.

(٤) المرجع السابق، ص٢٦.

(٥) المرجع السابق، ص٢٦.

(٦) أمبرطو إيكو، **الأثر المفتوح**، ترجمة عبدالرحمن بوعلي، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط٢، اللاذقية، سورية، ٢٠٠١م، ص٣١.

(٧) إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، ص٩٨.

(٨) أمبرطو إيكو، الأثر المفتوح، ص٨٣.

(٩) الضّبّي، المفضليات، ص٢٧-٢٨.

يَسْري على الأيْنِ والحَيَّاتِ مُحْتَفِياً	نَفْسِي فِداؤُكَ من سَارٍ على سَاقِ
إنّــي إذا خُـلَّـةٌ ضَـنَّـتْ بنائلها	وأمْسَكتْ بضعيفِ الوصلِ أحْذاقِ
نَجَوْتُ منها نجائي من بَجيلَةَ إذ	ألقيْتُ ليلةَ خَبْتِ الرَّهْطِ أرْواقي

وتقرأ "الأنا" ذاتها خلال عزلتها، وعبر توحّدها واغترابها عن الآخر، ويمثّل الطّيْف الذات التي تعيش أهوالها الداخلية، وتظهر في الأرق، وكذلك أهوالها الخارجية التي تتجسّد في المخاطر التي تحدق بها، بعد أن اختارت أن تمضي في طريقها عبر النّص المضادّ/الشعر جمالياً، وعبر النّص المضادّ/الصّعلكة إنسانياً.

لقد رأى (دريدا) أنّنا في عملية التأويل لا ندخل التاريخ وحسب، وإنّما نجعله يدخل في ذاتنا وعصرنا، وبناء على ذلك، نعيد تأسيسه عبر علاقة سؤالنا الذاتي، بما يلوح لنا من إمكانية فهم الكينونة التي تشمل حاضرنا وماضينا[١].

(١) إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، ص١٣٥.

خاتمة

درس هذا البحث قراءة "الأنا" في نماذج مختارة من الشعر الجاهلي، في محورين أساسيين: القلق، والعزلة. وشكّل التحليل الفيلولوجي لمادة "قرأ" مدخلاً مهماً في إنارة القراءة نفسها، خلال مقاربة النّص الشعري. واتصلت الدلالات اللغوية – المعجمية لمادة "قرأ" بالتلاوة والدراسة والمجاراة والتوازي، والتفقّه والتنسّك، والإبلاغ والغياب والزمن.

وإذا كانت اللغة مسكن الوجود، وبيت الكينونة –حسب هيدجر– فإن الإنسان لا يكتفي بحراسة هذا البيت، بل يُؤوِّل. وتشير الدلالات اللغوية – المعجمية إلى المسارات الأنطولوجية للقراءة – كفعل، حيث الذات تتلو –عبر الشعر– نفسها، وتتبعها وترصد ما فيها من جدل وأمواج وعي وهي تتأمّلها. وهذا الفهم الفيلولوجي للقراءة خلق إمكانية تطويع فعل القراءة –عبر التأويل– ليشمل قراءة "الأنا" لذاتها خلال الإبداع الشعري داخلياً، وتأتي القراءة الخارجية لتجسّد قراءة القراءة، أي ثقافة.

وينفتح الوجود الشعري خلال قراءة "الأنا" لذاتها عبر محور القلق، حيث "الأنا" تقرأ ذاتها شعرياً عبر التساؤل، وقلق الثواء، وقلق السكون والوجوم أمام انهيار المكان/ الطلل، والقلق أمام معضلة الزمن.

وإذا كان يُنظر إلى الشعر الجاهلي باعتباره مغموراً بالروح الجماعية القبلية، فإننا نجد بعض نماذج من هذا الشعر –على محدوديتها– تجسّد نوعاً من الشعور بالعزلة، وتمثّل لحظة وجودية، تتمّ فيها مفارقة الذات للمجتمع على نحو ما، وبداية رسم "الأنا" لوجودها خارج حدود الدم، والانتماء القبلي، ويبدو في: تصدّع الهوية، وقراءة "الأنا" عبر الشيب والاغتراب، والشعور بهشاشة الحياة، والاشتهاء، والمغامرة، ونشدان المثل الأعلى.

وشكّلت قراءة "الأنا" لذاتها عبر محورَي القلق والعزلة، نوعاً من التموضع الجمالي للشاعر الجاهلي، والتحديد الوجودي له عبر الوعي الشعري.

المصادر والمراجع

(١) إبراهيم أحمد، **أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر**، ط١، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ٢٠٠٨م.

(٢) أدونيس (علي أحمد سعيد)، **مقدمة للشعر العربي**، ط٥، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.

(٣) الأصمعي، أبو سعيد عبدالملك بن قريب، **الأصمعيات**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط٧، دار المعارف، مصر، ١٩٩٣م.

(٤) الأعشى، ميمون بن قيس، **ديوان الأعشى الكبير**، شرح وتعليق محمد محمد حسين، ط٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٩٨٣م.

(٥) أمبرطو إيكو، **الأثر المفتوح**، ترجمة عبدالرحمن بوعلي، ط٢، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ٢٠٠١م.

(٦) امرؤ القيس، **ديوان امرئ القيس**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٤، دار المعارف، مصر، (د.ت).

(٧) الجُمَحي، محمد بن سلّام، **طبقات فحول الشعراء**، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، المملكة العربية السعودية، (د.ت).

(٨) الحادرة، قطبة بن أوس بن محصن، **ديوان شعر الحادرة**، إملاء أبي عبدالله محمد بن العباس اليزيدي عن الأصمعي، حققه وعلق عليه ناصر الدين الأسد، ط٢، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.

(٩) حسن البنا عز الدين، **قراءة الآخر/قراءة الأنا (نظرية التلقي وتطبيقاتها في النقد الأدبي العربي المعاصر)**، ط١، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، ٢٠٠٨م.

(١٠) حسن البنا عز الدين، **الشعرية والثقافة (مفهوم الوعي الكتابي وملامحه في الشعر العربي القديم)**، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٣م.

(١١) الخطيب التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد بن الحسن، **شرح المعلقات العشر**، حققه محمد محيي الدين عبدالحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، بميدان الأزهر، مصر، (د.ت).

(١٢) ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ط٥، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٩٨١م.

(١٣) رولان بارت، **لذة النصّ**، ترجمة منذر عياشي، ط١، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سورية، ١٩٩٢م.

(١٤) رينيه ويليك، **نظرية الأدب**، ترجمة محيي الدين صبحي، ط٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م.

(١٥) زكريا إبراهيم، **مشكلة الحياة**، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، (د.ت).

(١٦) زكريا إبراهيم، **مشكلة الحرية**، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، (د.ت).

(١٧) الشّمّاخ بن ضرار الذّبياني، **ديوان الشّمّاخ بن ضرار**، حققه وشرحه صلاح الدين الهادي، دار المعارف، مصر، (د.ت).

(١٨) الضّبّي، المفضّل بن محمد بن يَعْلى، **المفضليات**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط٦، بيروت، لبنان، (د.ت).

(١٩) طرفة بن العبد، **ديوان طرفة بن العبد**، شرح الأعلم الشّنتمري، تحقيق درّية الخطيب ولطفي الصقّال، مجمع اللغة العربية، دمشق، سورية، ١٩٧٥م.

(٢٠) عبدالرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، ط٣، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م.

(٢١) عبيد بن الأبرص، **ديوان عبيد بن الأبرص**، تحقيق وشرح حسين نصّار، ط١، مكتبة البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٧م.

(٢٢) عدي بن زيد العبادي، **ديوان عدي بن زيد العبادي**، حققه وجمعه محمد جبّار المعيبد، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، العراق، ١٩٦٥م.

(٢٣) عروة بن الورد، **ديوان عروة بن الورد**، شرح ابن السّكّيت، تحقيق عبدالمعين الملوحي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سورية، (د.ت).

(٢٤) عز الدين إسماعيل، **الأسس الجمالية في النقد العربي (عرض وتفسير ومقارنة)**، ط٣، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ١٩٧٤م.

(٢٥) عمارة ناصر، **اللغة والتأويل (مقاربات الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)**، ط١، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ٢٠٠٧م.

(٢٦) علي عبدالمعطي محمد، **سورين كيركيجارد (مؤسس الوجودية المسيحية)**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ت).

(٢٧) عمرو بن شأس الأسدي، **شعر عمرو بن شأس**، تحقيق يحيى الجبوري، ط٢، دار القلم، الكويت، ١٩٨٣م.

(٢٨) غاستون باشلار، **جماليات المكان**، ترجمة غالب هلسا، ط٤، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٦م.

(٢٩) فولفغانغ إيزر، **فعل القراءة (نظرية جمالية التجاوب في الأدب)**، ترجمة حميد الهلالي والجلالي الكدية، مكتبة المناهل، فاس، المغرب، (د.ت).

(٣٠) لافريتسكي، **في سبيل الواقعية**، ترجمة جميل نصيف، عالم المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت).

(٣١) المُتَلمّس الضّبعي، **ديوان شعر المُتَلمّس الضّبعي**، رواية الأثرم وأبي عبيدة عن الأصمعي، تحقيق حسن كامل الصيرفي، معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، مصر، ١٩٧٠م.

(٣٢) المرزوقي، أحمد بن محمد بن الحسن، **شرح ديوان الحماسة**، نشره أحمد أمين، وعبدالسلام هارون، ط١، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٩٩١م.

(٣٣) النابغة الذّبياني، **ديوان النابغة الذّبياني**، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعارف، مصر، (د.ت).

(٣٤) نصرت عبدالرحمن، **الصورة الفنية في الشعر الجاهلي (في ضوء النقد الحديث)**، ط٢، مكتبة الأقصى، عمان، الأردن، ١٩٨٢م.

(٣٥) نيقولاي بردیائف، **العزلة والمجتمع**، ترجمة فؤاد كامل عبدالعزيز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٢م.

(٣٦) والاس فاولي، **عصر السريالية**، ترجمة خالدة سعيد، دار العودة، بيروت، لبنان، ١٩٨١م.

(٣٧) يمنى العيد، **في معرفة النّص (دراسات في النقد الأدبي)**، ط٣، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م.

(٣٨) يوسف اليوسف، **مقالات في الشعر الجاهلي**، ط٣، وزارة الثقافة الفلسطينية، رام الله، فلسطين، ٢٠٠١م.

الدوريات:

(١) الحادرة، قطبة بن أوس بن محصن، **ديوان شعر الحادرة**، إملاء أبي عبدالله محمد بن العباس اليزيدي عن الأصمعي، حققه وعلق عليه ناصر الدين الأسد، مجلة المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، مصر، مجلد (١٥)، ج٢، ١٩٦٩م.

(٢) قيس هادي أحمد، **فلسفة الموت عند مارتن هيدجر**، مجلة دراسات للأجيال، نقابة المعلمين، العراق، العدد (٣)، أيلول ١٩٨٧م.

(37) Yemena Eid, In the knowledge of the text (Studies in literary criticism), edition 3, Dar alafaq aljadida, Beirut, Lebanon, 1985.

(38) Youssef al-Yusuf, Articles in pre-Islamic poetry, edition 3, Palestinian Ministry of Culture, Ramallah, Palestine, 2001.

Periodicals:

(1) Alhadirah, Qutbah ibn Aws ibn Muhsin, Diwan shaear Alhadirah, dictating Abu Abdullah Muhammad ibn Abbas al-Yazidi on al-Asma'i, edited and commented by Nasser al-Din al-Assad, Journal of Manuscripts Arabic, The League of Arab States, Cairo, Egypt, Volume (15), part 2, 1969.

(2) Qais Hadi Ahmed, The Philosophy of Death at Martin Heidegger, Journal of Dirasat lil'ajyal, Teachers' Union, Iraq, No. (3), September 1987.

(28) Gaston Bacheler, The aesthetics of the place, translation by Ghalib Halsa, edition 4, University Foundation for Studies Publishing and Distribution, Beirut, Lebanon, 1996.

(29) Wolfgang Ezer, The Reading Function (Theoretical Theory of Responsiveness in Literature), translated by Hamid Hilali Al-Jalali Al-Kadiya, Al-Manahil Library, Fas, Almaghrib.

(30) Lafritsky, Towards Realism, translated by Jamil Nassif, The World of Knowledge, Beirut, Lebanon.

(31) Almutalmms alddbey, Diwan shaear Almutalmms alddbey, rwayt Al-Atherm and Abu Ubaidah about the al'asmaei, investigation Hassan Kamel Al-Sirafi, Institute of Arabic Manuscripts, League of Arab States, Cairo, Egypt, 1970.

(32) Marzouki, Ahmed bin Mohammed bin Hassan, Sharah diwan alhamasa, published by Ahmed Amin, and Abdel Salam Haroun, edition 1, Dar al-Jil, Beirut, Lebanon, 1991.

(33) Al-Nabegh Al-Thabiani, Diwan Al-Nabegh Al-Thabiani, Investigation and Explanation Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, edition 2, Dar Almaearif, Egypt.

(34) Nasrat Abdel Rahman, The technical image in the pre-Islamic poetry (in the light of modern criticism), edition 2, library Al-Aqsa, Amman, Jordan, 1982.

(35) Nicolae Berdeif, Isolation and Society, translation of Fouad Kamel Abdel Aziz, Egyptian General Authority Book, Egypt, 1982.

(36) Wallace Fauli, The Age of Surrealism, Translation Khalida Saeed, Dar Al-Odeh, Beirut, Lebanon, 1981.

(19) Tarfa ibn al-Abd, Diwan Tarfa bin al-Abd, explain Al"aelam Shantamri, the realization of Darya Khatib and Latfi Al-Saqal, Arabic Language Complex, Damascus, Syria, 1975.

(20) Abdul Rahman Badawi, Studies in existential philosophy, edition 3, Dar althaqafa, Beirut, Lebanon, 1973.

(21) Obaid ibn al-Abras, Diwan Obeid ibn al-Abras, investigation and explanation Hussein Nassar, edition 1, Library Babi Halabi, Egypt, 1957.

(22) Uday bin Zaid al-Abbadi, Diwan Adi bin Zaid al-Abbadi, achieved and collected by Mohammed Jabbar al-Mu'ibad, Ministry Culture and Guidance, Baghdad, Iraq, 1965.

(23) Erwa ibn al-Ward, Diwan Erwa ibn al-Ward, Sharh Ibn al-Sakit, investigation Abd al-Mu'in al-Malouhi, Ministry of Culture and National Guidance, Damascus, Syria .

(24) Ezzeddine Ismail, The aesthetic foundations of the Arab criticism (presentation, interpretation and comparison), edition 3, Dar Alfikr alarabi, Cairo, Egypt, 1974.

(25) Omara Nasser, Language and Interpretation (Approaches to Arab Herminutics and Arab Islamic Interpretation), edition 1, Alaikhtilaf Publications, Algiers, Algeria, 2007.

(26) Ali Abd al-Muti Muhammad, Sorin Kirkgaard (founder of Christian existentialism), Dar al-Maarifah aljamieia, Alexandria, Egypt.

(27) Amro ibn Shas al-Asadi, Shier Amro ibn Shas, investigation Yahya al-Jubouri, edition 2, Dar Al-Qalam, Kuwait,1983.

(10) Hassan al-Banna Izz al-Din, Poetic and Culture (The concept of written awareness and its features in Al-Qadim Arabic poetry, edition 1, Arab Cultural Center, aldar albayda', almaghrib, 2003.

(11) Khatib Tabrizi, Abu Zakaria Yahya bin Ali bin Mohammed bin Hassan, Sharah almuealaqat aleashr, achieved by Mohammed Mohieddin Abdul Hamid, library Mohammed Ali Sobih and Sons, Midan Al-Azhar, Egypt.

(12) Ibn rashiq al-Qayrawani, Abu Ali al-Hassan, Aleumda fi muhasin alshier wadabih wanaqdih, Investigation of Mohamed Mohieddin Abdel Hamid, edition 5, Dar aljil, Beirut, Lebanon, 1981.

(13) Roland Bart, The Pleasure of the Text, Translated by Munther Ayashi, edition1, Center for Civilization, Aleppo, Syria, 1992.

(14) Rene Wilick, The Theory of Literature, Translation by Mohieddin Subhi, edition 3, The Arab Foundation for Studies Publishing, Beirut, Lebanon, 1985.

(15) Zakaria Ibrahim, The Problem of Life, Egypt Library, Cairo, Egypt.

(16) Zakaria Ibrahim, The Problem of Freedom, Egypt Library, Cairo, Egypt.

(17) Chamakh bin Dharar al-Zubayani, Diwan Chamakh bin Dharar, achieved and explained by Salah al-Din al-Hadi, Dar almaerif, Egypt.

(18) Alddbby, Almfddl bin muhamad bin yaela, Almfdiliat, inquiry and explanation Ahmed Mohammed Shaker, edition 6, Beirut, Lebanon.

Sources and references

(1) Ibrahim Ahmed, The ontology of Language at Martin Heidegger, edition 1, alaikhtilaf Publications, Algiers, Algeria, 2008.

(2) Adonis (Ali Ahmed Said), Introduction to Arabic poetry, edition 5, Dar al-Fikr, Beirut, Lebanon, 1986.

(3) al-Asma'i, Abu Sa'id 'Abd al-Malik ibn Qarib, al-Asma'iyat, Dar El Maaref, Egypt, 1993.

(4) Al-A'shi, Maimon ibn Qais, Diwan al-A'ashi al-Kabeer, commentary at Muhammad Muhammad Hussein, edition 7, Al-Resala Foundation, Beirut, Lebanon, 1983.

(5) Ambretu Eko, Open Impact, translation by Abdul Rahman Buali, edition 2, Dar Al- Hawar for publication and distribution, Lattakia, Syria, 2001.

(6) Amro al-Qais, Diwan Amra al-Qais, investigation Muhammad Abu al-Fadl ibrahim, edition 4, Dar al-Ma'aref, Egypt.

(7) Al-Jamhi, Muhammad Bin Salam, Tabaqat Fuhul al-Shueara', read and annotated by Mahmoud Mohammed Shaker, Dar Al Madani, Jeddah, Saudi Arabia.

(8) Alhadira, Qutbah ibn Aws ibn Muhsin, Diwan shaer alhadira, dictating Abu Abdullah Muhammad ibn Abbas Yazidi on Al-Asma'i, edited and commented by Nasser Al-Din Al-Assad, edition 2, Dar Sader, Beirut, Lebanon, 1980.

(9) Hassan al-Banna Izz al-Din, Reading the other / Reading ego (Reception theory and its applications in literary criticism Contemporary Arabic), edition 1, General Authority for Culture Palaces, Cairo, Egypt, 2008.

مادة (طرق) في القرآن الكريم: دراسة دلاليّة سياقيّة

عبير "طافش الحنايفة"

الأستاذ الدكتور جهاد النصيرات

الجامعة الأردنية – كلية الشريعة

الملخص

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن سؤال رئيس حول الدلالة اللغوية، والصرفية، والنحوية، والسياقية لمادة (طرق) في القرآن، وتهدف إلى الكشف عن هذه الدلالات من خلال المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي، وذلك وفق بعدين اثنين: الأول: الدراسة الدلاليّة، وتتناول أصل مادة (ط ر ق) واستعمالاتها وتطورها الدلالي ودلالتها المحورية، إلى جانب دراسة تقاليب هذه المادة والعلائق بينها. الثاني: الدراسة السياقيّة، وتتناول الكلمات المقاربة لمادة (طرق) وذلك بغية الوقوف على الفروق اللغوية بينها، كما تناولت دلالات المادة الصرفية والنحوية بحسب السياق الذي جاءت به. وقد كشف البحث أن دلالات مادة (ط ر ق) قد جاءت كلها متناسبة مع السياق الذي جاءت به بحيث لا يصلح أن يسد غيرها مسدها.

الكلمات الدالّة: طرق، دراسة دلاليّة.

Article (taraqa) in the Holy Quran: semantic study

Abstract

This study attempts to answer a major question about the linguistic, morphological, grammatical, and contextual significance of the article (taraqa) in the Holy Qur'an, and aims to reveal these indications through the inductive method and the analytical method, also through two dimensions; The first dimension is the semantic study which discusses the origin, uses, semantic development, and pivotal significance of the article. The second dimension is the contextual study which centres around the convergent words of (taraqa) in order to identify linguistic differences between them. It also studies the semantics of grammatical and syntactic materials according to their context. The research reveals that the implications of the article (taraqa) have all been proportionate to their contexts so no other term can replace this term.

Keywords: taraqa, semantic study.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

اهتم العلماء قديماً وحديثاً بسر انتقاء الكلمة القرآنية، وتعددت مباحث درسهم لها، فاعتنوا بدلالة الكلمة معجمياً، ودرسوا الجوانب الصرفية والنحوية لها، وكشفوا عن دور السياق في ضبط المعنى المراد من الكلمة في مواضع ورودها المختلفة، كما اعتنوا بالفروق اللغوية بين الكلمات المقاربة، فنتج من مجموع جهود السابقين منهجيّة محددة لدراسة دلالة الكلمة القرآنية وبيان سر انتقائها دون غيرها من الكلمات المقاربة، ويأتي هذا البحث في سياق تطبيق هذه المنهجية على مادة "طرق" في القرآن.

وتتمثل مشكلة الدراسة في كونها تحاول الإجابة عن سؤال رئيس، وهو: ما دلالة مادة (طرق) في القرآن الكريم؟ ويندرج تحته ثلاثة أسئلة فرعية، وهي: **الأول:** ما الدلالة المعجمية والاصطلاحية لمادة «طرق»؟ **الثاني:** ما العلاقة بين مادة «طرق» والكلمات المقاربة؟ **الثالث:** ما الدلالة الصرفية، والنحوية، والسياقية، لمادة «طرق» في القرآن؟

وتهدف الدراسة إلى الإجابة عن هذه الأسئلة وذلك من خلال منهجين أساسيين، وهما: المنهج الاستقرائي، حيث يقوم البحث على استقراء مادة "طرق" في المعاجم. الثاني: المنهج الاستنباطي، وذلك من خلال تحليل مادة طرق في المعاجم وفي القرآن الكريم لاستنباط دلالة كلمة (طرق) معجمياً وقرآنياً.

وتتمثل أهمية الدراسة في كونها تحاول الكشف عن دقة الاستعمال القرآني لكلماته من خلال نموذج "طرق".

الدراسات السابقة:

لم نقف على دراسة علمية تناولت مادة "طرق" في القرآن الكريم، أما من الناحية المنهجية فقد استفاد البحث من المنهجية المتبعة في البحثين الآتيين:

* **أولاً:** بحث بعنوان: "دلالة اللفظ "قنط" في القرآن الكريم"، إعداد: هيا المطيري

وجهاد النصيرات، وقد تناول البحث لفظ (قنط) من خلال أربع قضايا، وهي: ١. المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للفظ (قنط). ٢. تقاليب مادة (قنط) والعلائق بينها. ٣. دلالة (قنط) في الاستعمال القرآني –وقد أشار البحث إلى الدلالة الصرفية في ثنايا الحديث عن الدلالة السياقية–. ٤. بيان الألفاظ المقاربة للفظ (قنط) وتجلية الفروق بينها بقصد التأكيد على اختصاص كل لفظ بموضعه.

* **ثانياً**: بحث بعنوان: "مادة (ح ر ف) في القرآن الكريم: دراسة دلالية لغوية"، إعداد: عليا العظم وجهاد النصيرات. وقد أضاف هذا البحث على المنهجية المتبعة في البحث السابق عدة قضايا، وهي: تطور دلالة اللفظ، وبيان دلالته الصوتية والنحوية.

خطة الدراسة: تتشكل من ثلاثة مباحث، وهي:

١. **المبحث الأول:** الدلالة المعجمية والاصطلاحية لمادة (طرق)، ويتكون من أربعة مطالب تتناول أصل مادة طرق واستعمالاتها وتطورها وتقاليبها والمعنى الاصطلاحي لها.

٢. **المبحث الثاني:** الكلمات المقاربة: الدلالات والاستعمالات والفروق، ويتكون من خمسة مطالب تتناول الفرق بين طرق وكل من: مشى، وسار، وسلك، وأتى وجاء، وأقبل، إلى جانب بيان الدلالة العرفية لبناء المادة في القرآن الكريم.

٣. **المبحث الثالث:** الدلالة الصرفية، والنحوية، والسياقية، لمادة (طرق) في القرآن، ويتكون من ستة مطالب تتناول الدلالة الصرفية والنحوية والسياقية لكافة مواضع ورود مادة طرق في القرآن.

المبحث الأول: الدلالة المعجمية والاصطلاحية لمادة (طرق)

وردت كلمة (طرق) في القرآن بمجموع (١١) مرة، وقد جاءت وفق صيغ صرفية متنوعة، واحتلت مواقع إعرابية متعددة، وبثت في سياقات محددة، وحتى يتسنى لنا الكشف عن دلالة كلمة (طرق) قرآنياً لا بد أن نكشف عن دلالتها معجمياً، فالقرآن الكريم كتاب عربي، وذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: أصل مادة (طرق) في المعاجم

جاء في معجم تهذيب اللغة أن "أصلُ الطّرْقِ: الضَّرْبُ"[١]. وقد بيّن الراغب الأصفهاني طبيعة العلاقة بين (طرق) و(ضرب) حيث قال: "الطرق في الأصل كالضرب إلا أنه أخص، لأنه ضرب توقع كطرق الحديد بالمطرقة، ويتوسع فيه توسعهم في الضرب"[٢]. أما ابن فارس فقد أرجع استعمالات كلمة (طرق) إلى أربعة أصول، إلا أنه لم يذكر العلاقة بين هذه الأصول بل اكتفى بالتمثيل عليها، يقول ابن فارس: "الطَّاءُ وَالرَّاءُ وَالْقَافُ أَرْبَعَةُ أُصُولٍ: أَحَدُهَا: الْإِتْيَانُ مَسَاءً. وَالثَّانِي: الضَّرْبُ. وَالثَّالِثُ: جِنْسٌ مِنِ اسْتِرْخَاءِ الشَّيْءِ. وَالرَّابِعُ: خَصْفُ شَيْءٍ عَلَى شَيْءٍ"[٣].

وإذا اجتهدنا في الكشف عن العلاقة بين هذه الأصول الأربعة سنجد أن (الضرب) هو الأصل الذي يمكن أن نرد إليه بقية الأصول، فقوله: (الإتيان مساء) مرده أن السالك للطريق يضرب الأرض برجليه[٤]، وقوله (جنس من استرخاء الشيء) مرده أن الاسترخاء فيه معنى اللين والتمدد، ومن مسببات ذلك ضرب الشيء، أما قوله (خصف شيء على شيء) فإن "الضرب: إيقاع شيءٍ على شيءٍ"[٥]. فيتضح في ضوء ذلك أن أصل مادة (طرق) هو الضرب.

---

(١) محمد بن أحمد الأزهري (ت٣٧٠هـ)، **تهذيب اللغة**، ٨ج، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠١م، ج٩، ص٩.

(٢) الحسين بن محمد الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، ٢ج، تحقيق: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز، ص١٨.

(٣) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني (ت٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، ٦ج، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ج٣، ص٤٤٩.

(٤) أحمد بن يوسف، السمين الحلبي (ت٧٥٦هـ)، **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، ٤ج، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٩٦م، ج٢، ص٤٠٠.

(٥) نفسه، ج٢، ص٣٧٣.

المطلب الثاني: استعمالات مادة (طرق): الصلات والتطوّر

يقوم هذا المطلب على إعادة تصنيف استعمالات مادة (طرق) التي ذكرها اللغويون في معاجمهم في ضوء صلة هذه الاستعمالات بأصل المادة وهو (الضرب)، وسينتج عن ذلك بيان التطور الدلالي لكلمة (طرق)[1].

قلنا إن أصل طرق في اللغة هو **(الضرب)**، وقد استعملت في معناها الأصلي، ومنها على سبيل التمثيل قول الخليل: "الطَّرْق: الضرب بالحصى".

ثم انتقل معنى الطرق من فعل الضرب إلى الضارب والشيء المضروب، قال السمين الحلبي: "الطارق هو السالك للطريق سمي طارقاً لأنه يطرق الأرض والسبيل برجله، أي يضربها بها عند سيره". وجاء في الصحاح: "الطَّريقُ: السبيلُ"، وقد سميت السبيل طريقاً، لأنها مطروقة بالأرجل بمعنى مضروبة.

ثم توسع في استعمال مادة (طرق) في تفاصيل كثيرة متعلقة بالطارق والطريق، أما ما يتصل بالطريق فقد جاء هذا التوسع وفق مسارين اثنين: **الأول:** ما يتصل بتفاصيل الطريق، ومنها ما جاء في الجيم "والطّرقة: الطريق المنفرد وحده الصغير". وفي تهذيب اللغة "طرقات الطريق: شراكها". وفي لسان العرب "بنات الطريق: التي تفترق وتختلف فتأخذ في كل ناحية". **الثاني:** متصل بتفاصيل متعلقة بما هو شبيه بالطريق من جهة الطول، ومنها ما جاء في الصحاح: "والطريق النخل الذي على

(١) أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٠هـ)، **العين**، ٨ج، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج٥، ص٩٦-٩٩. الأزهري، تهذيب اللغة، ج٩، ص٩-١٥. السمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، ج٢، ص٤٠٠-٤٠٣. أبو نصر إسماعيل ابن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ٧ج، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، ط٤، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ج٤، ص١٥١٣-١٥١٧. أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، **أساس البلاغة**، ٢ج، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ج١، ص٦٠٢-٦٠٣. محمّد بن محمّد ابن عبدالرزّاق الزبيدي (ت١٢٠٥هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ٤٠ج، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج٢٦، ص٦٢-٨٦. أبو عمرو إسحاق بن مرار (ت٢٠٦هـ)، **الجيم**، ٣ج، تحقيق: إبراهيم الأبياري، راجعه: محمد خلف أحمد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م، ج٢، ص٢٠٥-٢١٧. محمد ابن مكرم بن علي بن منظور (ت٧١١هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، ط٣، بيروت، ١٤١٤هـ، ج١٠، ص٢٢١ وما بعدها. أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت٣٢١هـ)، **جمهرة اللغة**، ٣ج، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، ١٩٨٧م، ج٢، ص٧٥٦.

صف واحد". وفي التهذيب "الطَّرِيقَةُ أطول ما يكون من النَّخل"، وذلك تشبيهاً لطولها بطول الطريق.

وأما ما يتصل بالطارق، فقد استعملت مادة (طرق) في معنى القصد، قال الزبيدي: "طرق فلان: قصد ليلاً". وبمعنى عدد مرات سلوك الطريق، جاء في معجم الجيم: "آتِي فُلاناً بالنّهَارِ طرْقَةً أَو طرْقَتَيْنِ، أيْ: مَرّةً أَو مَرْتينِ". واستعملت في الأثر الذي يتركه السالك في الأرض، جاء في معجم الجيم: "طرقة الإبل: آثارها: يطأ بعضها بعضاً". وقد خص استعمال طرق بمعنى (الإتيان ليلاً)، جاء في العين: "طرَقتُ منزلاً أي جئته ليلاً"، ثم استعملت في عدة معان متصلة بالليل، ومنها: سمّي النجم طارقاً لأنه يأتي ليلاً، وقال ابن سيده "الطرقة: الظلمة". وكما استعملت في معنى إتيان النجم والظلمة، فقد استعملت في معنى إتيان الخير أو الشر، جاء في جمهرة اللغة: "طَرَقَتْنَا طارِقَةٌ من خيرٍ وشَرّ". وقال ابن سيده: "طرائق الدهر: ما هو عليه من تقلبه".

ثم استعملت في ما هو مأتيٌّ من الأمور المعنوية، قال ابن سيده: "أطرق إلى اللهو: مال". و"تطرق إلى الأمر ابتغى إليه طريقاً".

وقد انتقلت دلالة (طرق) من الاستعمال الحقيقي والمجازي في مجرد إتيان الشيء، إلى دلالة مجازية أخرى متعلقة بإتيان الشيء بقصد تشكيله وفق صورة معينة وفيها تكرار للفعل مع قوة، وهذه الدلالة تسير في مسارين اثنين: **الأول:** المسار الطبيعي المتعلق بطبيعة خلق الأشياء. **الثاني:** مسار بفعل الإنسان. نلحظ هذا في ما ذكره الخليل حيث قال: "والطرقة بمنزلة الطريقة من طرائق الأشياء المطارق بعضها على بعض من وشي أو بناء أو غير ذلك، وإذا نضد فهو مطارق، وطارقت بعضه على بعض". وذكر أيضاً: "كل أخدود من أرض أو صنفة من ثوب أو شيء **مُلْزَق** بعضه ببعض فهو طريقة. والسماوات والأرضون طَرائقُ بعضها فوق بعض". وذكر كذلك: "الطرّاقُ: الحديد يعرض ثم يدار فيجعل بيضة أو ساعداً أو نحوه، فكل صنعة على حدة طِراقٌ. وجلد البغل إذا عزل عنه الشراك، وكل خصفة تخصف بها النعل فيكون حذوها سواء فهو طِراقٌ، وطِراقُ الترس: أن يقور جلد على مقدار الترس فتلزق به ترس مُطْرَقٌ".

وكما اتسعت الدلالة لتشمل معنى إتيان الشيء بقصد تشكيله وفق صورة معينة وكان ذلك متصلاً بدلالات مادية، فقد اتسعت لتشمل الدلالة المعنوية التي فيها معنى إتيان حالة معينة بتكرار وقوة إلى أن تظهر وتبرز، ومنها: جاء في العين: "الطَّرِيقَةُ: **الحَالُ**. يُقَالَ: هُوَ عَلى طَرِيقَةٍ **حَسَنَةٍ**، وطَرِيقَةٍ **سَيِّئَةٍ**". وجاء في التهذيب: قوله: "ذلك كنا طرائق" [١١: الجن] أيْ: جَمَاعاتٍ **مُخْتَلفة**". وفي الصحاح "طريقة الرجل: **مذهبه**".

ويلحظ من مجموع هذه الاستعمالات النقاط الأساسية الآتية:

١. يلحظ من مجموع استعمالات مادة (طرق) أنها متعلقة بثلاثة معان أساسية، وهي: **أولاً:** مجرد إتيان الشيء. **ثانياً:** إتيان الشيء بقصد تشكيله وفق خطوات محددة. **ثالثاً:** إتيان الشيء أو الإنسان لحال معينة. وقد تعلقت هذه المعاني بالدلالة المادية والدلالة المعنوية، وهي بمجموعها تدور حول معنى عام ومحوري وهو: **إتيان الشيء بقصد وتكرار وقوة.**

٢. يلحظ على استعمال العرب لمادة (طرق) غلبة الهيئة الاسمية على الهيئة الفعلية، وذلك أن دلالة المادة المحورية تفيد صفة ثابتة في الشيء لأن فيها معنى تكرار الإتيان.

٣. قراءة الشواهد القرآنية في المعاجم من شأنها أن توقفنا على المعاني الجديدة التي أضافها القرآن لمادة (طرق)، فقد جاء في الصحاح: قوله تعالى: ﴿كُنَّا طَرَآئِقَ قِدَدًا﴾ [١١: الجن] أيْ: جَمَاعاتٍ مُخْتَلفة". وقوله: ﴿وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ ٱلْمُثْلَىٰ﴾ [٦٣: طه]، أَي: بِسُنَّتِكُمْ ودِينكُمْ". والاستعمال الجديد هنا، هو: الدين، وافتراق الناس في ضوئه.

٤. يلحظ في حروف كلمة (طرق) أنها تخرج من مخارج مختلفة، وكأن اختلاف المخارج يشير إلى استجماع القوة من مواضع مختلفة لتحقيق فعل الطرق، كما أن كلمة (طرق) تتشكل من حروف قوية، فمن صفات حرف الطاء: (الجهر، الشدة، الاستفال، الإطباق، الإصمات، القلقلة). أما حرف الراء، فصفاته:

(الجهر، التوسط، الاستفال، الانفتاح، الإذلاق، الانحراف، التكرير). وصفات حرف القاف: (الجهر، الشدة، الاستعلاء، الانفتاح، الإصمات، القلقلة). وحروف كلمة (طرق) متفاوتة من حيث القوة، فأقواها الطاء ثم الراء ثم القاف، وكأن هذا التفاوت يوحي بأن البداية تحتاج إلى قوة كبيرة، لذا جاء حرف الطاء أولاً، ثم مع تكرار استصحاب هذه القوة –وهذا متعلق بحرف الراء الذي يفيد التكرير إلى جانب القوة– سيصبح الفعل مع الوقت يحتاج جهداً أقل من الجهد المبذول في البداية لذا جاء حرف القاف آخر حروف كلمة (طرق) لأنه من أقلها قوة.

المطلب الثالث: تقاليب مادة (طرق) والعلاقة بينها

بيّن الخليل أن المستعمل من تقاليب جذر (طرق) هو: (قطر)، (قرط)، (رقط). أما (طقر)، و(رطق) فهما مهملان، إذ لا معنى لهما عند العرب، ولم يرد من هذه التقليبات في القرآن إلا (طرق) و(قطر). وفي ما يلي بيان لمعاني هذه التقليبات تمهيداً لتحديد العلاقات بينها:

- **قطر:** جاء في العين: "القِطارُ: قِطارُ الإبل بعضها إلى بعض على نسق واحد.. والقِطْرُ: النحاس الذائب.. والأقطارُ: النواحي. وأقطار الجبل: أعاليه.."[(١)]. وجاء في تهذيب اللغة: "قَطَرَ الرَّجُلُ فِي الأَرْضِ قُطُوراً، ومَطَرَ مُطُوراً، إِذَا ذَهَب فِيها.."[(٢)].

- **قرط:** جاء في العين: "القِرَطةُ: جماعة القرط في شحمة الأذن. والقِراطُ: شعلة السراج"[(٣)].

- **رقط:** جاء في التهذيب: "تَرَقَّطَ ثوبُه تَرقُّطاً، إذا تَرَشَّشَ عَلَيه مِدَادٌ أَو غَيرُهُ، فَصَارَ فِيهِ نُقَطٌ ... وَدَجَاجَةٌ رَقْطاءُ، إذا كَانَ فِيهَا لُمَعٌ بِيْضٌ وسُوْدٌ"[(٤)].

(١) الفراهيدي، العين، ج٥، ص٩٥–٩٦.
(٢) الأزهري، تهذيب اللغة، ج٩، ص٥–٩.
(٣) الفراهيدي، العين، ج٥، ص٩٦.
(٤) الأزهري، تهذيب اللغة، ج٩، ص٧ وما بعدها.

ويلحظ من معاني التقاليب المستعملة لهذه المادة اشتراكها في حالة تكرار الفعل وتتابعه بقوة حتى يكون له أثر، مع اختلاف في درجة التكرار والقوة، ويظهر ذلك على النحو الآتي: **أولاً: القطر**: فيها تتابع خطوات الذاهب في الأرض وتكرارها بقوة حتى تترك في الأرض أثراً، وهي متصلة بالأماكن نحو: النواحي وأعالي الجبل التي تشكل أثراً لما تكرر وتتابع بقوة سواء من فعل الإنسان أو من فعل الطبيعة. **ثانياً: القرط:** فيه أثر ما عُلّق بقوة، وهو يكون في حالة حركة متكررة وبها قوة، وكذلك شعلة السراج تبقى في حركة متكررة وفيها قوة. **ثالثاً: الرقط:** فيها تتابع وتكرار النقط على الثوب حتى ترك فيه أثراً، وكذلك التلون أثر برز بفعل قوة وتكرار.

المطلب الرابع: الدلالة الاصطلاحية لمادة (طرق)

يقول الكفوي: "كل مَا يطرقه طَارق مُعْتَاداً كَانَ أَو غير مُعْتَاد فَهُوَ الطَّرِيق، والسبيل من الطَّرِيق: مَا هُوَ مُعْتَاد السلوك"[١]. وقد "استعير لكل مسلك يسلكه الإنسان في فعل مذموم أو محمود"[٢]. وقد تعلق هذا المعنى بمجالين اثنين: "الأول: المنطق: فالطريقة عند أهل النظر: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب. الثاني: الصوفية: فالطريقة عند الصوفية: السيرة المختصة بالسالك إلى الله في قطع المنازل والترقي في المقامات"[٣].

فالمعنى الاصطلاحي لمادة (طرق) هو كل مسلك يسلكه الإنسان لتحقيق المطلوب، سواء أكان مادياً أم معنوياً، وهذا متوافق مع المعنى اللغوي لمادة (طرق) وهو: إتيان الشيء بقصد وتكرار وقوة، لأن تحقيق المطلوب يحتاج إلى وضوح القصد وتكرار الفعل مع القوة.

المبحث الثاني: الكلمات المقاربة: الدلالات والاستعمالات والفروق

يقوم هذا المبحث على تحديد الكلمات المقاربة لكلمة (طرق)، وهي: مشى، سار، سلك، أتى، جاء، أقبل. ومن ثم بيان دلالاتها واستعمالاتها وفق السياق القرآني، وذلك

(١) أبو البقاء الكفوي (ت١٠٩٤هـ)، **الكليات**، تحقيق عدنان درويش وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص٥٨.

(٢) زين الدين محمد المناوي (ت١٠٣١هـ)، **التوقيف على مهمات التعاريف**، عالم الكتب، ط١، القاهرة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ص٢٢٦.

(٣) نفسه. بتصرف.

بقصد تحديد الفروقات الدقيقة التي بها يعرف سر انتقاء كلمة دون أخرى في موضع ما.

ومن الجدير بالذكر أن السياق القرآني قد استعمل مادة (طرق) بهيئة الاسمية دون الفعلية، وهذا يطرح سؤالاً مهماً، وهو: لِمَ لم تأت هذه الكلمة بهيئة الفعلية؟ وللإجابة عن هذا السؤال سنقف أولاً مع الفروقات بين هذه الكلمات، ثم نختم المبحث ببيان الحكمة من اختصاص كلمة (طرق) بالهيئة الاسمية في القرآن.

المطلب الأول: الفرق بين (مشى) و(طرق)

يقول ابن فارس: "الْمِيمُ وَالشِّينُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، أَحَدُهُمَا يَدُلُّ عَلَى حَرَكَةِ الْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ، وَالْآخَرُ النَّمَاءُ وَالزِّيَادَةُ..."[1] وفي المفردات: "المشي: الانتقال من مكان إلى مكان بإرادة"[2]. فيلحظ أن معنى (مشى) متعلق بالكثرة والإرادة، ويظهر هذا المعنى في الاستعمال القرآني، فقد ورد لفظ (مشى) (٢٢) مرة، وجاء في سياقات ثلاث، وهي: ١. الحديث عن حركة المشي عموماً، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰٓ أَرْبَعٍۚ ﴾ [٤٥: النور][3] . ٢. الحديث عن اختيار المشي في ما هو خير وحق: ومثاله: قوله تعالى: ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ ﴾[١٢٢:الأنعام].[4] ٣. الحديث عن اختيار المشي في ما هو باطل: ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُواْ وَٱصْبِرُواْ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ ﴾ [٦: ص][5].

فالفرق بين (طرق) و(مشى) أن المشي دال على مجرد الانتقال من مكان إلى مكان وفق إرادة الإنسان واختياره وهو دال على حركة متكررة وكثيرة، وقد تكون بقصد وقد لا تكون، بينما (طرق) فهو دال على إتيان شيء مقصود بتكرار وبقوة، فكان عنصر القصد والقوة هو الفارق بين اللفظين.

---

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج٥، ص٣٢٥.
(٢) الأصفهاني، الغريب في مفردات القرآن، ص٧٦٩.
(٣) ينظر كذلك: (الأعراف: ١٩٥/ الإسراء: ٩٥/ طه: ٤٠، ١٢٨).
(٤) ينظر كذلك: (لقمان: ١٩/ الحديد: ٢٨/ الملك: ٢٢).
(٥) ينظر كذلك: (البقرة: ٢٠/ الإسراء: ٣٧/ لقمان: ١٨).

المطلب الثاني: الفرق بين (سار) و(طرق)

يقول ابن فارس: "السِّينُ وَالْيَاءُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى مُضِيٍّ وَجَرَيَانٍ... وَالسِّيرَةُ: الطَّرِيقَةُ"(١). و"سار القوم: امتد بهم السير في جهة توجهوا إليها"(٢).

وقد تكرر لفظ (سار) في القرآن (٢٥) مرة، واستعمال القرآن له جاء وفق ثلاثة مسارات، وهي: ١. السير في الأرض، وقد ورد (١٩) مرة، ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ سِيرُواْ فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا ءَامِنِينَ﴾[١٨:سبأ](٣). ٢.حركة الجبال، وقد ورد (٥) مرات، ومثاله: قوله تعالى:﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً﴾ [٤٧: الكهف](٤). ٣. جاء في موضع واحد بمعنى الحال، يقول تعالى:﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ﴾[٢١: طه].

ويلحظ من استعمال القرآن للفظ (سار) أنه متعلق بقصد حال أو جهة معينة، ومن هنا يلتقي مع كلمة (طرق) إذ إنها بمعنى إتيان الشيء، لكنهما يفترقان في أمرين، وهما: القوة والتكرار، فالطرق إتيان شيء محدد بقوة وتكرار، أما السير فهو متعلق بقصد جهة ما في كل مرة، وهو في القوة أدنى من (طرق)، وهذا ما يوحي به أصل معنى (سار) وهو المضي والجريان.

المطلب الثالث: الفرق بين (سلك) و(طرق)

يقول ابن فارس: "السِّينُ وَاللَّامُ وَالْكَافُ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى نُفُوذِ شَيْءٍ فِي شَيْءٍ. يُقَالُ سَلَكْتُ الطَّرِيقَ أَسْلُكُهُ. وَسَلَكْتُ الشَّيْءَ فِي الشَّيْءِ: أَنْفَذْتُهُ"(٥). ومعنى النفوذ يوحي بالتمكّن، وهذا وجه الفرق بين (سلك) و(طرق) إذ إن الطرق هو إتيان الشيء بتكرار مع استصحاب القوة، ولا يخفى لازم ذلك وهو المشقة. لذلك نجد أن (سلك) استعملت في القرآن في حق الله عز وجل وفي حق الملائكة ومن مكّن الله لهم، ومنها على سبيل التمثيل(٦):

---

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج٣، ص١٢.
(٢) محمد حسن جبل، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم**، مكتبة الآداب، ط١، ٢٠١٠م، ص٩٨٨.
(٣) ينظر كذلك: (الروم: ٤٢) (آل عمران: ١٣٧) (يوسف: ١٠٩).
(٤) ينظر كذلك: (الرعد: ٣١) (الطور: ١٠) (النبأ: ٢٠).
(٥) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج٣، ص٩٧.
(٦) ينظر كذلك: (الزمر: ٢١) (الشعراء: ٢٠٠) (الحجر: ١٢) (القصص: ٣٢) (الحاقة: ٣٢) (المدثر: ٤٢).

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا﴾ [٥٣: طه]. وقوله تعالى: ﴿فَٱسْلُكْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ [٢٧: المؤمنون]. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا﴾ [٦٩: النحل].

المطلب الرابع: الفرق بين (أتى) و(جاء) و(طرق)

يقوم هذا المطلب على تحديد الفرق الدقيق بين (أتى) و(جاء) من جهة، ثم تحديد الفرق بينهما وبين لفظ (طرق) من جهة أخرى، والجمع بين (أتى) و(جاء) في مطلب واحد قام على اعتبار تقاربهما بصورة كبيرة.

يقول الراغب في معنى (أتى): "الإتيان: مجيء بسهولة..."[١]. أما معنى (جاء) فقال الراغب: "المجيء كالإتيان، لكن المجيء أعمّ، لأنّ الإتيان مجيء بسهولة..."[٢]. وقد فرق أحد الباحثين بين (أتى) و(جاء) من خلال الاستعمال القرآني لهما وانتهى إلى القول بأن فعل (جاء) يأتي في سياقات تدل على التمهّل والبطء، بينما الفعل (أتى) يأتي في سياقات تدل على التعجل وسرعة الحدوث[٣].

وفي ضوء ذلك يلحظ أن الفرق بين (أتى) و(جاء) متصل بمعيارين اثنين: ١. السهولة في مقابل الصعوبة. ٢. العامل الزمني: البطء والتمهل في مقابل التعجل وسرعة الحدوث.

وبالنظر إلى الاستعمال القرآني لكل من (أتى) و(جاء) سنلحظ صحة هذين المعيارين، ومما يوضح ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَآ أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ ٱلنَّارُ ۗ قُلْ قَدْ جَآءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِى بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِى قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [١٨٣: آل عمران] ذلك أن طلب القربان هو طلب لمعجزة، والمعجزة على يد الرسول أمر سهل لأنها بإذن الله، كما أنها حدث إذا وقع سينتهي بسرعة، بينما لا يخفى ما في مجيء الرسل من الصعوبة الممتدة على مراحل زمنية طويلة.

---

(١) الأصفهاني، الغريب في مفردات القرآن، ص٦٠.
(٢) نفسه، ص٢١٢.
(٣) ينظر: عمر الخزاعلة، "**التباين الدلالي (جاء) و(أتى) في القرآن الكريم**"، مجلة **العلوم الإنسانية**، جامعة البحرين، ٢٠١٨م، العدد ٣١.

وبناء على ذلك فإن (أتى) تدل على إتيان الشيء بسرعة وسهولة، بينما فعل (جاء) يدل على إتيان الشيء ببطء وبصعوبة، أما فعل (طرق) فيدل على إتيان الشيء بتكرار مع قوة.

المطلب الخامس: الفرق بين (أقبل) و(طرق)

يقول ابن فارس: "الْقَافُ وَالْبَاءُ وَاللَّامُ أَصْلٌ وَاحِدٌ صَحِيحٌ تَدُلُّ كَلِمُهُ كُلُّهَا عَلَى مُوَاجَهَةِ الشَّيْءِ لِلشَّيْءِ..."[١]. وقد تكرر هذا الجذر بمشتقاته في القرآن الكريم في (٢٩٤) موضعاً، والمعنى المحوري الذي يجمعها، هو: "مقدَّم الشيء الذي يتجه إليه منه (لملاقاته أو النفاذ فيه)"[٢].

ومن استعمالات القرآن لكلمة (أقبل) مما له صلة بمادة (طرق) –على سبيل التمثيل– قوله تعالى: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ أَقۡبِلۡ وَلَا تَخَفۡ﴾ [٣١: القصص] ﴿وَأَقۡبَلَ بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [٢٧: الصافات] ويلحظ أنها جاءت في سياق الحديث عن مواقف مهمة، وهي: موقف لقاء موسى بالله عز وجل، وموقف الناس يوم القيامة.

فيظهر مما سبق أن فعل (أقبل) متعلق بمقدمة الشيء الذي يقبل عليه اهتماماً به، أما (طرق) فهي وصف لكيفية إتيان الشيء والتوجه إليه وذلك بالتكرار والقوة.

المطلب السادس: الدلالة العرفية لبناء المادة في القرآن الكريم

يقوم هذا المطلب على الإجابة عن السؤال الآتي: لم لم يستعمل القرآن الهيئة الفعلية من مادة (طرق)؟ وما دلالة وروده وفق الهيئة الاسمية فحسب؟

قلنا إن الفرق بين (طرق) ومجموع هذه الكلمات هو عامل التكرار والقوة، وتكرار إتيان الشيء بقصد وقوة يجعل من هذا الفعل حالة ثابتة لفاعله، ويزداد ثبات هذه الحالة كلما زاد التكرار والقوة، وذلك بخلاف الكلمات المقاربة، لذا جاء في القرآن بهيئة الاسمية دون الفعلية، لأن وروده في القرآن جاء متصلاً بأحوال ثابتة بثبات حركة التكرار والقوة فيها، وهي:

---

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج٥، ص٥١.

(٢) محمد جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، ص١٧٢٩.

إتيان طريق الجنة أو طريق النار: ولا يخفى حجم التكرار والقوة المرتبط بهذين الطريقين، ومثال ذلك قوله تعالى:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ وَلَا لِيَهۡدِيَهُمۡ طَرِيقًا ۝١٦٨ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗا﴾ [١٦٨-١٦٩:النساء]. ﴿يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾[٣٠:الأحقاف].

حركة السماوات والنجم والبحر: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا فَوۡقَكُمۡ سَبۡعَ طَرَآئِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلۡخَلۡقِ غَٰفِلِينَ﴾[١٧:المؤمنون]. ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ ۝١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ﴾ [١-٢:الطارق]. وقوله:﴿وَلَقَدۡ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَسۡرِ بِعِبَادِي فَٱضۡرِبۡ لَهُمۡ طَرِيقٗا فِي ٱلۡبَحۡرِ يَبَسٗا﴾ [٧٧:طه].

والقاسم المشترك بين حركة الإنسان وحركة السماوات والأرض هو وجود هذه الحركة منذ أول الخلق واستمرارها إلى نهاية الخلق، فهم في حركة دائمة متكررة قوية، لذا كان لا بد أن تأتي هذه المادة بهيئة الاسمية.

المبحث الثالث: الدلالة الصرفية، والنحوية، والسياقية، لمادة (طرق) في القرآن

تعرف الدلالة الصرفية بأنها دلالة الصيغ وبنيتها[١]، والدلالة النحوية هي "حاصل معان إعرابية أساسية هي الفاعلية والمفعولية والإضافة.."[٢]. أما الدلالة السياقية فهي دلالة المقام ودلالة الحال.

وقد وردت مشتقات مادة (طرق) في القرآن في (١١) ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ وَلَا لِيَهۡدِيَهُمۡ طَرِيقًا ۝١٦٨ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ ...﴾[١٦٨-١٦٩:النساء] ﴿وَيَذۡهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ ٱلۡمُثۡلَىٰ﴾ [٦٣: طه] ﴿فَٱضۡرِبۡ لَهُمۡ طَرِيقٗا فِي ٱلۡبَحۡرِ يَبَسٗا﴾[٧٧: طه] ﴿إِذۡ يَقُولُ أَمۡثَلُهُمۡ طَرِيقَةً..﴾ [١٠٤: طه] ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا فَوۡقَكُمۡ سَبۡعَ طَرَآئِقَ﴾ [١٧: المؤمنون] ﴿يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [٣٠: الأحقاف] ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلصَّٰلِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَۖ كُنَّا طَرَآئِقَ قِدَدٗا﴾ [١١:الجن] ﴿وَأَلَّوِ ٱسۡتَقَٰمُواْ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسۡقَيۡنَٰهُم مَّآءً غَدَقٗا﴾[١٦:الجن]﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ ۝١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ﴾ [١-٢:الطارق]

---

(١) إبراهيم أنيس، **دلالة الألفاظ**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٣م، ص٤٧.
(٢) فدوى العذارى، "**الدلالة إمكان البنية النحوية**"، مجلة **موارد**، ٢٠١٤م، العدد ١٩، ص١٠٠.

ويلحظ من مجموع هذه الآيات عدة أمور، وهي:

أولاً: الجانب الصرفي: جاءت المادة وفق سبع صيغ، وهي: طريق، طريقاً، بطريقتكم، طريقة، طرائق، الطريقة، الطارق. وإذا جردنا هذه الصيغ من الزيادات سنرجعها إلى ثلاثة أوزان، وهي: فعيل (طريق)[١]، وقد تكرر خمس مرات. فعائل (طرائق)[٢]، وقد ورد مرتين. فاعل (طارق)[٣]، وقد جاء مرتين.

ثانياً: الجانب النحوي: احتلت المواقع الآتية: اسم مجرور: (بطريقتكم) + (إلى طريق) + (على الطريقة). مفعول به: (ليهديهم طريقاً) مفعول به ثان + (فاضرب لهم طريقاً) مفعول به أول. خبر كان: (كنا طرائق). خبر ما: (ما الطارق). تمييز: (أمثلهم طريقة) مستثنى: (إلا طريق). مضاف لسبع: (سبع طرائق). معطوف: (والطارق).

ثالثاً: الجانب السياقي: يلحظ أنها اتصلت بالحديث عن سير الإنسان في (٧) مواضع، وعن الجن في موضع واحد، وعن السماء والنجم في (٣) مواضع.

وتطرح هذه المعطيات جملة من الأسئلة المهمة عن سر انتقاء الصيغ الصرفية والمواقع الإعرابية في سياقات محددة، ويقوم هذا المبحث على محاولة الكشف عن بعض أسرار هذا الانتقاء وهذا الترتيب.

ولمّا كانت هذه الدلالات: الصرفية، النحوية، السياقية – مترابطة متكاملة، رأينا أن الأجدر ألا نفصل بعضها عن بعض، بل نبيّن دلالاتها مجتمعة في كل موضع.

المطلب الأول: دلالة (طريق) في سورة النساء

يقول تعالى﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ۝١٦٨ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا﴾ [النساء:١٦٨-١٦٩] ومعنى الطريق في هذه الآية: اتباع الدين في مقابل الكفر به واتباع غيره، يقول الطبري في تفسيرها: "لم يكن الله ليوفقهم للإسلام، ولكنه يخذلهم عنه إلى "طريق جهنم"، وهو الكفر، يعني: حتى يكفروا بالله ورسله، فيدخلوا جهنم".[٤]

(١) حمدي بدر الدين إبراهيم، **معجم الأوزان الصرفية لكلمات القرآن الكريم**، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ص٣٣٨.

(٢) نفسه، ص٤٥٧.

(٣) نفسه، ص٣٠٧.

(٤) محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت٣١٠هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ٢٤ج، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ج٩، ص٤١١.

واتباع الدين إنما يكون بالقيام بتكاليفه المتنوعة التي تشكل منهج حياة متكاملاً، والكفر به يتحقق بنبذ منهج الله واتخاذ منهج من وضع الإنسان، وهذا يشمل جل أعمال الإنسان التي يأتيها بقصد وتكرار وقوة لأنها منطلقة من عقيدته التي يؤمن بها، لذا جاءت (طريق) هنا، وهي على وزن فعيل، بصيغة المبالغة، لأنها تشير إلى كثرة إتيانهم للأعمال والمواقف التي شكلت منهجهم في الحياة.

ولما كانت المسألة متعلقة بمنهج حياة الإنسان، جاءت كلمة (طريقاً) في قوله (ولا ليهديهم طريقاً) مفعولاً به ثانياً، والمفعول به اسم يقع عليه فعل الفاعل، وهو هنا الهداية، والفاعل هو الله عز وجل، وفي ذلك تحديد أن الطريق الذي يهدي إلى الحق موجود، وأن الله هو من يهدي إليه، ثم جاءت كلمة (طريق) في قوله (إلا طريق جهنم) مستثنى، لتحذير الكافرين بتقرير أن من يكفر ويظلم لن يكون إلا على طريق جهنم، أي الطريق الموصل إليها، فهو تحذير متصل بقيمة أعمال الإنسان الكافر ومصيره يوم القيامة.

ولما كان الله عز وجل هو من يهدي إلى طريق الجنة الذي يأتي في مقابل طريق جهنم، جاءت الآية في سياق الحديث عن الوحي، وتحذير الكافرين من مواقفهم، ودعوة الناس جميعاً إلى الإيمان، يقول تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشۡهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيۡكَۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَشۡهَدُونَۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ١٦٦... يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلۡحَقِّ مِن رَّبِّكُمۡ فَـَٔامِنُواْ خَيۡرًا لَّكُمۡۚ... ١٧٠﴾ [١٦٦-١٧٠:النساء].

المطلب الثاني: دلالة (بطريقتكم، طريقاً، طريقة) في سورة طه

وردت مادة (طرق) في سورة طه في ثلاث آيات، وهي: **الآية الأولى:** ﴿قَالُوٓاْ إِنۡ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ يُرِيدَانِ أَن يُخۡرِجَاكُم مِّنۡ أَرۡضِكُم بِسِحۡرِهِمَا وَيَذۡهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ ٱلۡمُثۡلَىٰ﴾ [٦٣: طه] والطريقة "اسم لوجوه القوم وأشرافهم... وكأن إطلاق ذلك على الوجوه مجاز لاتباعهم كما يتبع الطريق"[١].

والطريقة مؤنث طريق، وجاءت على وزن فعيل، وهي صيغة مبالغة، لأنها متصلة بالحديث عن سنة القوم ودينهم وعلاقتهم بقاداتهم التي تشكلت مع كثرة سلوكهم لمواقف معينة حتى صارت سنة وديناً.

(١) شهاب الدين محمود الألوسي (ت١٢٧٠هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ١٦ج، تحقيق: علي عبدالباري عطية، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٥هـ، ج٨، ص٣.

والباء في قوله: (بطريقتكم) لتعدية فعل يذهبا. والمعنى: يذهبانها[١]. و"ذَهَبَ الْمُعَدَّى بِالْبَاءِ أَبْلَغُ مِنْ أَذْهَبَ الْمُعَدَّى بِالْهَمْزَةِ وَهَاتِهِ الْمُبَالَغَةُ فِي التَّعْدِيَةِ بِالْبَاءِ نَشَأَتْ مِنْ أَصْلِ الْوَضْعِ لِأَنَّ أَصْلَ ذَهَبَ بِهِ أَنْ يَدُلَّ عَلَى أَنَّهُمَا ذَهَبَا مُتَلَازِمَيْنِ فَهُوَ أَشَدُّ فِي تَحْقِيقِ ذَهَابِ الْمُصَاحِبِ"[٢]. وفي ذلك إشارة إلى أن شأن الوحي أنه يذهب الجاهلية من أسسها وقواعدها.

ولما كان الوحي كذلك، كان تعلق أهل الباطل بباطلهم وبطريقتهم من القوة بمكان، لذا جاءت هذه الآية في سياق تحريض السحرة للحاضرين على موسى وهارون، أثاروا "حمية بعضهم غيرة على عوائدهم، فإن لكل أمة غيرة على عوائدها وشرائعها وأخلاقها"[٣].

الآية الثانية: يقول تعالى:﴿وَلَقَدۡ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَسۡرِ بِعِبَادِي فَٱضۡرِبۡ لَهُمۡ طَرِيقٗا فِي ٱلۡبَحۡرِ يَبَسٗا﴾ [٧٧: طه] أي: "فاتخذ لهم في البحر طريقاً يابساً"[٤]. والطريق هنا طريق نجاة معجز، وجاء بصيغة المبالغة الدالة على كثرة الطرق برغم أنه حدث وقع وانتهى، أي أن هذا الطريق لم يطرق كثيراً، وكأنها إشارة إلى أن المقصود هو طريق النجاة عموماً، فهو يحتاج إلى خطوات كثيرة ليتحقق، لكن حكمة الله قد تقضي في بعض الأحيان بأن تختصر هذه الخطوات الكثيرة فيتحقق طريق النجاة بسهولة ضرب العصا في البحر.

وجملة (فاضرب لهم طريقاً في البحر يبساً) مكونة من فعل وفاعل ومفعولين، وهي تفيد وقوع فعل الضرب من الفاعل موسى عليه السلام على مفعولين: الأول: إيجاد الطريق في البحر. الثاني: بنو إسرائيل. وفي ذلك إشارة إلى أن طريق النجاة يبدأ من سعي الإنسان نحو شق طريق نجاته ونجاة قومه من شر أعداء هذا الدين، وإلى أن هذا السعي واجب، لذا جاء فعل (اضرب) بصيغة الأمر.

---

(١) محمد الطاهر بن محمد ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ) **التحرير والتنوير**، ٣٠ج، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤هـ، ج١٦، ص٢٥٥.
(٢) نفسه، ج١، ص٣١٠.
(٣) نفسه، ج١٦، ص٢٥٥.
(٤) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج١٨، ص٣٤٣.

وإذا سعى المؤمنون واستجابوا لربهم وأخذوا بأسباب النصر جاءهم نصر الله عز وجل، ووجب عليهم أن يشكروا نعمتين أنعم الله بهما عليهم، وهي: نعمة الخلاص من استعباد الكفرة. الثانية: نعمة الوحي(١)، ثم يستجيبوا لربهم ولا يطغوا، وقد جاءت الآية في هذا السياق، يقول تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ قَدۡ أَنجَيۡنَٰكُم مِّنۡ عَدُوِّكُمۡ وَوَٰعَدۡنَٰكُمۡ جَانِبَ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنَ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَنَّ وَٱلسَّلۡوَىٰ ۝٨٠ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَلَا تَطۡغَوۡاْ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيۡكُمۡ غَضَبِيۖ وَمَن يَحۡلِلۡ عَلَيۡهِ غَضَبِي فَقَدۡ هَوَىٰ ۝٨١﴾ [٧٨-٨١:طه].

الآية الثالثة: ﴿نَّحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذۡ يَقُولُ أَمۡثَلُهُمۡ طَرِيقَةً إِن لَّبِثۡتُمۡ إِلَّا يَوۡمٗا﴾ [١٠٤:طه] ومعنى طريقة في هذه الآية "أوفاهم عقلاً"(٢). فالطريقة هنا طريقة التفكير التي تتشكل مع الزمن بتكرار النظر في الأمور وفق مسارات معينة، لذا جاءت (طريقة) هنا بصيغة المبالغة.

والآية تتكلم عن اختلاف المجرمين في احتساب مدة مكثهم في الدنيا، وإظهار "استقصار المدة وسرعة انقضائها والتنديم على ما كانوا يزعمون حيث تبين الأمر على خلاف ما كانوا عليه من إنكار البعث وعده من قبيل المحالات"(٣)، لذا جاءت كلمة (طريقة) في قوله تعالى (أمثلهم طريقة) تمييزاً، للتنبيه على أن القدرة على التفكير الجمعي في القضايا المختلف فيها والرجوع إلى العقلاء كانت حاضرة في الدنيا لكنها لم تستثمر، فظهرت في اليوم الآخر في مشهد الندم والحسرة.

لذا جاءت الآيات في سياق بيان أمرين اثنين: الأول: التحذير من الإعراض عن القرآن وعدم التفكر في حقائقه، يقول تعالى: ﴿وَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكۡرٗا ۝٩٩ مَّنۡ أَعۡرَضَ عَنۡهُ فَإِنَّهُۥ يَحۡمِلُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وِزۡرًا ۝١٠٠﴾[٩٩-١٠٠:طه]. الثاني: سؤالهم في الدنيا عن أحداث الآخرة: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡجِبَالِ فَقُلۡ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسۡفٗا ۝١٠٥ فَيَذَرُهَا قَاعٗا صَفۡصَفٗا ۝١٠٦﴾ لتبين أن الإقبال على الوحي والتفكر في حقائقه ومنها حقائق البعث من شأنه أن ينجي الإنسان من عذاب ذلك اليوم.

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١٦، ص٢٧٣.
(٢) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج١٨، ص٣٧٠.
(٣) الألوسي، روح المعاني، ج٨، ص٧٠.

المطلب الثالث: دلالة (طرائق) في سورة المؤمنون

يقول تعالى في سورة المؤمنين: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَآئِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلْخَلْقِ غَٰفِلِينَ﴾[١٧:المؤمنون] ومعنى طرائق في هذه الآية السماوات، يقول ابن عاشور: "وَالْمُرَادُ بِهَا هُنَا طَرَائِقُ سَيْرِ الْكَوَاكِبِ السَّبْعَةِ وَهِيَ أَفْلَاكُهَا، أَيِ الْخُطُوطُ الْفَرْضِيَّةُ الَّتِي ضَبَطَ النَّاسُ بِهَا سُمُوتَ سَيْرِ الْكَوَاكِبِ"[١].

و(طرائق) جمع طريقة، وهي على وزن فعائل، وفعائل من صيغ جموع الكثرة[٢]، ولما كانت مساحة السماوات لا يتصور مداها وحدودها، جاءت هذه الكلمة بهذه الصيغة لتدل على معنى الكثرة. والموقع الإعرابي الذي احتلته كلمة (طرائق) هو الإضافة إلى (سبع) [٣]، وغرض الإضافة هنا تمييز العدد، فهي قد ميزت السماوات السبع بكثرة الطرق فيها، ففي ذلك تنبيه الإنسان على عظيم خلق السماوات من جهة أنها طرائق.

ولما كان خلق سبع سماوات طرائق من العظمة بمكان جاءت هذه الآية ضمن مجموعة آيات تتكلم عن قدرة الله التي تمثلت في خلق الإنسان وخلق الكون، يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ... وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَآئِقَ ...٢٢﴾ وقد توسط هذا الجزء بين موضوعين اثنين: الأول: جزاء المؤمنين وصفاتهم، يقول تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ...١١﴾ الثاني: قصص الأنبياء مع أقوامهم وتكذيب تلك الأقوام، يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ...٥٢﴾ وكأن هذا الترتيب يشير إلى مكانة من آمن واتصل بالله العظيم الذي تجلت عظمته في خلق الوجود، فاستمد منه القوة، في مقابل من كذب وأعرض فكان من الهالكين في الدنيا والآخرة.

المطلب الرابع: دلالة (طريق) في سورة الأحقاف

يقول الله تعالى في سورة الأحقاف: ﴿قَالُواْ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ٣٠﴾ و"الْمُرَادُ بِالطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ: مَا يُسْلَكُ مِنَ الْأَعْمَالِ وَالْمُعَامَلَةِ. وَمَا يَتَرَتَّبُ عَلَى ذَلِكَ مِنَ الْجَزَاءِ، شَبَّهَ ذَلِكَ

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١٨، ص٢٧.

(٢) عبده الراجحي، **التطبيق الصرفي**، دار النهضة العربية، ص١٢٣.

(٣) محيي الدين درويش (ت١٤٠٣هـ)، **إعراب القرآن وبيانه**، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، ط١، حمص، سورية، ج٦، ص٥٠٢.

بِالطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ الَّذِي لَا يَضِلُّ سَالِكُهُ عَنِ الْقَصْدِ مِنْ سَيْرِهِ. وَيَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِالْحَقِّ مَا يَشْمَلُ الِاعْتِقَادَ وَالْأَعْمَالَ الصَّالِحَةَ وَيُرَادُ بِالطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ الدَّلَائِلُ الدَّالَّةُ عَلَى الْحَقِّ وَتَزْيِيفِ الْبَاطِلِ فَإِنَّهَا كَالصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ فِي إبلاغ متبعها إِلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ"(١).

وجاءت كلمة (طريق) بصيغة المبالغة، لأن الطريق هنا بالمعنى المعنوي الذي يشمل في هذه الآية توجيه جل أعمال الإنسان نحو ما هو هداية واستقامة. وقد وقعت كلمة (طريق) موقع المجرور بحرف (إلى)، وفعل الهداية إذا عُدِّي بـ(إلى) فقد دلَّ على الإرشاد وإيصال المهدي إلى الغاية المنشودة(٢). فالقرآن من شأنه أن يرشد الإنسان ويوصله إلى الهداية والاستقامة.

ولما كان القرآن كذلك فقد جاءت هذه الآية في سياق بيان استماع الجن للقرآن، وإيمانهم به واستجابتهم له، وحرصهم على إنذار قومهم، وهذا الحرص فيه استشعار لقيمة القرآن.

المطلب الخامس: دلالة (طرائق، الطريقة) في سورة الجن

تكررت مادة (طرق) في هذه السورة مرتين: **الآية الأولى:** قوله تعالى:﴿ وَأَنَّا مِنَّا ٱلصَّٰلِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [١١:الجن] وهذا كلام الجن عن أحوالهم ومراتبهم، يقول الطبري، أي: "وأنا كنا أهواء مختلفة، وفِرَقاً شتى، منا المؤمن والكافر. والطرائق: جمع طريقة، وهي طريقة الرجل ومذهبه..."(٣). وقد "أطلقوا الطرق على أصحابها إشارة إلى شدة تلبسهم بها"(٤).

و(طرائق) على وزن فعائل، وقد سبق وأن قررنا أن هذه الصيغة دالة على معنى الكثرة، وصلتها بالإيمان والكفر ظاهرة، إذ إن الإيمان أو الكفر موجه لحركة الإنسان في حياته كلها. ومن العجيب أن الإنس والجن يشتركون في كونهم بين موقفين اثنين: إما الإيمان وإما الكفر، لكن القرآن استعمل في سياق الحديث عن الإنس كلمة (طريق) وهي صيغة مبالغة، بينما استعمل في سياق الحديث عن الجن كلمة (طرائق) وهي صيغة تفيد معنى الكثرة.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٦، ص٦٠.
(٢) محمد الخضري، **من أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم**، مكتبة وهبة، ط١، القاهرة، ١٩٨٩م، ص٢٢٣.
(٣) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج٢٣، ص٦٥٩.
(٤) إبراهيم بن عمر بن حسن البقاعي (ت٨٨٥هـ)، **نظم الدرر في تناسب الآي والسور**، ٢٢ج، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ج٢٠، ص٤٨٠.

ولما كانت قدرات الجن تفوق قدرات الإنس استعمل في حقهم (طرائق) بصيغة الجمع، وهي ذاتها التي استعملت في حق السماوات، وقد ذكرت لنا هذه السورة أن الجن كانوا يلقون السمع، فلعل هذه القدرات أتاحت أمامهم خيارات كثيرة يطرقونها، إلا أنها في النهاية تبقى في دائرة الصلاح والفساد، والإيمان والكفر.

وجاءت كلمة (طرائق) في جملة اسمية: (كنّا طرائق قدداً)، واحتلت موقع خبر كان، والجملة الاسمية تفيد حالة الثبات والاستقرار، والخبر هنا أفاد حالة المبتدأ، فكلمة (طرائق) هنا تعبر عن أحوال الجن المختلفة، تلك الأحوال التي من كثر إتيانها استقرت وثبتت في نفوسهم وفي سلوكهم حتى عرفوا بها.

الآية الثانية: يقول تعالى:﴿وَأَلَّوِ ٱسۡتَقَٰمُواْ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسۡقَيۡنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا﴾ [١٦: الجن] والطريقة هنا هي الإسلام[١]، ويقول ابن عاشور: "وَالاسْتِقَامَةُ عَلَى الطَّرِيقَةِ تَمْثِيلٌ لِهَيْئَةِ الْمُتَّصِفِ بِالسُّلُوكِ الصَّالِحِ وَالاعْتِقَادِ الْحَقِّ بِهَيْئَةِ السَّائِرِ سَيْرًا مُسْتَقِيمًا عَلَى طَرِيقَةٍ، وَلِذَلِكَ فَالتَّعْرِيفُ فِي الطَّرِيقَةِ لِلْجِنْسِ لَا لِلْعَهْدِ".

وهذه الاستقامة لا تتحقق إلا بالاستجابة لمنهج الله كله لا باتباع بعضه ونبذ بعضه الآخر، لذا جاءت كلمة (طريقة) –وهي مؤنث طريق– على وزن فعيل الذي يفيد المبالغة، فهي إشارة إلى أن الاستقامة تحتاج إلى إتيان منهج الله بمجموعه بتكرار وقوة إلى أن يحقق الإنسان الاستقامة عليه.

و(الطريقة) اسم مجرور بحرف (على) الذي يفيد الاستعلاء، و"الاستعلاء أقوى أنواع تمكن شيء من شيء"[٢] فكأنها إشارة إلى أن المطلوب منهم كان التمكّن من الاستقامة على هذه الطريقة، أي على طريق الإسلام والهدى، ولا يخفى ما يحتاجه هذا المطلوب من قوة وتكرار.

ومجيء معنى تمكّن الاستقامة على الطريقة المستنبط من دلالة حرف (على) وهي الاستعلاء، ومن دلالة (لام التعريف) وهي الجنس بحق الجن دون الإنس عجيب، ويحتاج أن نتوقف معه، ذلك أنه قد يشير إلى أن للجن قدرة على الاتباع أكثر من الإنس، وربما يرجع هذا إلى قدرة الجن التي تفوق قدرة الإنس، وربما هو متعلق بأن طبيعة الجن ليست كطبيعة الإنس، ومما يقوي ذلك أن الجن أول ما استمعوا للقرآن آمنوا، والله تعالى أعلى وأعلم.

(١) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج٢٣، ص٦٦٢.
(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٢٤٢.

وقد جاءت الآيتان في سياق التعريف بالجن من جهة أحوالهم ومراتبهم وموقفهم من الوحي.

المطلب السادس: دلالة (الطارق) في سورة الطارق

يقول تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ ۝١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ۝٢ ٱلنَّجۡمُ ٱلثَّاقِبُ ۝٣﴾ ومعنى الطارق في الآية الأولى والثانية مفسّر في الآية الثالثة، أي هو النجم الثاقب[١]، والنجم الثاقب، هو الذي "يتوقد ضياؤه ويتوهَّج"[٢]. وسمّي النجم طارقاً لأنه يأتي ليلاً، أي أن فعل الإتيان يتكرر منه في كل ليلة، لذا جاء بصيغة اسم الفاعل، واسم الفاعل يدل على الحدث وفاعله، وهو هنا يفيد استمرارية هذا الحدث.

ووقعت كلمة (الطارق) الأولى موقع القسم، وهو معطوف على السماء، وذلك لتعظيم هذين المخلوقين، السماء والطارق. ودلالتهما على قدرة الله[٣]، وقوله (ما الطارق) ما: اسم استفهام، والطارق: خبرها. فجاءت كلمة (الطارق) الثانية في موقع التنويه "بشأنِه إثرَ تفخيمِه بالإقسامِ به وتنبيهٌ على أنَّ رفعةَ قدرِه بحيثُ لا ينالُها إدراكُ الخلقِ فلا بُدَّ من تلقِّيها من الخلَّاقِ العليمِ"[٤]. فالقسم بالشيء دال على عظمته، وإضافة هذا القسم إلى الاستفهام المُسْتَعْمَل فِي تَعْظِيمِ الْأَمْرِ[٥] يزيد من تصور عظمة هذا المقسم به.

وجاء هذا القسم في سياق تأكيد أن كل نفس عليها حافظ، يقول تعالى: ﴿إِن كُلُّ نَفۡسٖ لَّمَّا عَلَيۡهَا حَافِظٞ ۝٤﴾ وصلة القسم بالطارق وهو النجم الذي يكون في حركة دائمة مستمرة بالملائكة التي تحفظ العباد وتسجل عليهم أعمالهم في كل لحظة ظاهرة، فكأنه جاء بآية مشاهدة هي في حركة دائمة مستمرة ليؤكد على أن كل إنسان عليه حفيظ في كل أعماله وأفعاله.

---

(١) أبو حيان محمد بن يوسف بن علي (ت٧٤٥هـ)، **البحر المحيط في التفسير**، ١٠ج، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ، ج٨، ص٤٤٩.
(٢) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج٢٤، ص٣٢.
(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٣٠، ص٢٩.
(٤) محمد بن محمد أبو السعود (ت٩٨٢هـ)، **تفسير أبي السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، ٩ج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٩، ص١٤٠.
(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٣٠، ص٢٩.

الخاتمة

خلص البحث إلى النتائج الآتية:

١. إن مادة «طرق» من الكلمات التي كثر استعمال العرب لها وتوسعوا في دلالتها، إلا أنها ترجع إلى أصل واحد وهو (الضرب) وتدور حول معنى محوري واحد وهو: إتيان الشيء بقصد وتكرار وقوة.

٢. إن تقاليب مادة (طرق) تشترك في معنى التكرار والقوة، وتفترق في درجة التكرار والقوة.

٣. إن الدلالة الاصطلاحية لمادة طرق تعلقت بعلم المنطق، وبعقيدة الصوفية، وهذا تعلق متصل بطريقة التفكير، وبطريقة السير إلى الله.

٤. إن دلالة «طرق» تفترق عن دلالة الكلمات المقاربة لها في عنصر أساسي، وهو: التكرار مع القوة، ولأجل ذلك لم تأت في القرآن إلا بهيئة الاسمية، لأن تكرار الشيء بقوة يدل على صفة ثابتة.

٥. أظهر البحث أثر كل من الدلالة الصرفية والدلالة النحوية والدلالة السياقية لمادة (طرق)، كما وبين تناسب أثر كل دلالة بموضعها الذي جاءت به، مبيناً أن تنوع هذه الدلالة جاء لتحقيق أغراض مقصودة.

توصيات البحث:

يوصي البحث بعمل معاجم قرآنية تقوم على تصنيف المفردات القرآنية وفق ثلاثة عناصر مجتمعة، وهي: الصيغ الصرفية، المواقع الإعرابية، وسياقات ورودها في القرآن، لتكون منطلقاً لدراسة المفردات القرآنية بصورة تكاملية.

قائمة المصادر والمراجع

١. إبراهيم، حمدي بدر الدين، **معجم الأوزان الصرفية لكلمات القرآن الكريم**، مكتبة ابن تيمية، ط١، القاهرة، ٢٠١١م.

٢. الأزهري، محمد بن أحمد (ت: ٣٧٠هـ)، **تهذيب اللغة**، ٨ج، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠١م.

٣. الأصفهاني، الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، ٢ج، تحقيق: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز.

٤. الألوسي، شهاب الدين محمود (ت: ١٢٧٠هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ١٦ج، تحقيق: علي عبدالباري عطية، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٥هـ.

٥. أنيس، إبراهيم، **دلالة الألفاظ**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٣م.

٦. البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن، (ت: ٨٨٥هـ)، **نظم الدرر في تناسب الآي والسور**، ٢٢ج، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

٧. جبل، محمد حسن، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم**، مكتبة الآداب، ط١، ٢٠١٠م.

٨. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت: ٣٩٣هـ)، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ٧ج، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، ط٤، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٩. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي (ت: ٧٤٥هـ)، **البحر المحيط في التفسير**، ١٠ج، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ.

١٠. الخزاعلة، عمر، **التباين الدلالي (جاء) و(أتى) في القرآن الكريم**، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة البحرين، ٢٠١٨م، العدد ٣١.

١١. الخضري، محمد، **من أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم**، مكتبة وهبة، ط١، القاهرة، ١٩٨٩م.

١٢. درويش، محيي الدين (ت: ١٤٠٣هـ)، **إعراب القرآن وبيانه**، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، ط١، حمص، سورية.

١٣. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي (ت: ٣٢١هـ)، **جمهرة اللغة**، ٣ج، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، ١٩٨٧م.

١٤. الراجحي، عبده، **التطبيق الصرفي**، دار النهضة العربية.

١٥. الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبدالرزّاق (ت: ١٢٠٥هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ٤٠ج، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

١٦. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو (ت: ٥٣٨هـ)، **أساس البلاغة**، ٢ج، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ.

١٧. أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى (ت: ٩٨٢هـ)، **تفسير أبي السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، ٩ج، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٨. السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، ٤ج، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٩٦م.

١٩. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد (ت: ٣١٠هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ٢٤ج، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ.

٢٠. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد (ت: ١٣٩٣هـ) **التحرير والتنوير**، ٣٠ج، الناشر: الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤هـ.

٢١. العذارى، فدوى، **الدلالة إمكان البنية النحوية**، مجلة موارد، ٢٠١٤م، العدد ١٩.

٢٢. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني (ت: ٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، ٦ج، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

٢٣. الفراهيدي، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد (ت: ١٧٠هـ)، **العين**، ٨ج، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

٢٤. الكفوي، أبو البقاء (ت: ١٠٩٤هـ)، **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٥. ابن مرار، أبو عمرو إسحاق (ت: ٢٠٦هـ)، **الجيم**، ٣ج، تحقيق: إبراهيم الأبياري، راجعه: محمد خلف أحمد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٤هـ.

٢٦. المناوي، زين الدين محمد (ت: ١٠٣١هـ)، **التوقيف على مهمات التعاريف**، عالم الكتب، ط١، القاهرة، ١٤١٠هـ.

٢٧. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت: ٧١١هـ)، **لسان العرب**، ١٥ج، دار صادر، ط٣، بيروت، ١٤١٤هـ.

19. Al-Tabari, Muhammad bin Jarir bin Yazid (d. 310 AH), Jami` al-Bayan fi Interpretation of the Verses of the Qur'an, 24 volumes, investigation: Ahmed Mohammed Shaker, Foundation letter, 1st edition, 1420 AH.

20. Ibn Ashour, Muhammad al-Taher ibn Muhammad (d. 1393 AH) Liberation and enlightenment, 30 volumes, Publisher: Tunisian Publishing House, Tunis, 1984 AH.

21. Al-adhara, Fadwa, The significance of the structure of grammatical, Journal Mawarid, 2014 AD, Aleadad 19.

22. Ibn Fares, Ahmad ibn Fares ibn Zakariya al-Qazwini (d. 395 AH), Dictionary of Language Standards, 6 volumes, investigation: Abdel Salam Mohammed Haroun, Dar al-Fikr, 1399 AH.

23. Al-Farahidi, Abu-Abd al-Rahman al-Khalil ibn Ahmad (d. 170 AH), Al-Ain, 8 volumes, investigation: Mahdi al-Makhzoumi, Ibrahim al-Samarrai, Al-Hilal House and Library.

24. Al- Kafwi, Abu Al-Baqa (d. 1094 AH), Colleges, investigation: Adnan Darwish and another, Al-Resala Foundation, Beirut.

25. Ibn Marar, Abu Amro Ishaq (d. 206 AH), Jim, 3 volumes, investigation: Ibrahim Abiari, reviewed by: Mohammed Khalaf Ahmed, the General Authority for Press Affairs Amiri, Cairo, 1394 AH.

26. Al-Manawi, Zine El-Din Mohamed (d. 1031 AH), Detention on Introducing Tasks, World of Books, 1st edition, Cairo, 1410 AH.

27. Ibn Manzur, Muhammad bin Makram (d. 711 AH), Lisan Al-Arab, 15volumes, Dar Sader, Beirut, 3rd Edition, 1414 AH.

10. Al-Khaza'aleh, Omar, The Semantic Contrast (Jaa) and (Ata) in the Holy Quran, Journal of Human Sciences, University of Bahrain, 2018 AD, Aleadad 31.

11. Al-Khdair, Muhammad, From the secrets of prepositions in the wise remembrance, 1st edition, Wahba Library, Cairo, 1989 AD.

12. Darwish, Mohiuddin (T.: 1403 AH), Expression of the Qur'an and its statement, Dar al-Irshad for University Affairs, 1st edition, Homs, Syria.

13. Ibn Duraid, Abu Bakr Muhammad ibn al-Hasan al-Azdi (d. 321 AH), Language Crowd, 3 volumes, investigation: Ramzi Munir Baalbaki, Dar al-ilm for millions, 1st edition, Beirut, 1987 AD.

14. Al-Rajhi, Abdo, The morphological application, Dar Al-Nahda, Beirut.

15. Al-Zubaidi, Mohammed bin Mohammed bin Abdul Razzaq (T.: 1205 AH), The crown of the bride from the jewels of the dictionary, vol.40, investigation: a group of investigators, Dar al-Hedaya.

16. Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmoud ibn Amr (d. 538 AH), Asas al-Balaghah, 2 volumes, Investigation: Mohamed Bassil Ayoun Al-Sud, Dar al-Kutub al-Alamia, 1st edition, Beirut, Lebanon, 1998 AH.

17. Abu al-Saud, Muhammad ibn Muhammad ibn Mustafa (d. 982 AH), Tafseer Abu al-Saud: Guiding a sound mind to the merits of the Holy Book, 9 volumes, Dar Revival of Arab Heritage, Beirut.

18. Al-Samain Al-Halabi, Ahmed bin Yusuf, Aumdat al-huffaz fy Tafseer Ashraf Al-alfaz, 4 volumes, investigation: Mohamed Bassil Ayoun Al-Sud, Dar al-Kutub al-Alamia, 1st edition, Beirut, Lebanon, 1996 AD.

List of sources and references

1. Ibrahim, Hamdi Badr al-Din, Glossary of the Literary weights of the Holy Quran, Ibn Taymiyyah Library, 1st edition, Cairo, 2011 AD.
2. Al-Azhari, Mohammed bin Ahmed (d. 370 AH), language refinement, 8 volumes, investigation: Mohamed Awad Merab, House of Revival of Arab Heritage, 1st edition, Beirut, 2001 AD.
3. Al- Isfahani, Al-Hussein Bin Muhammad, Vocabulary in the Gharib of the Qur'an,2 volumes, Investigation: Center of Studies and Research at Nizar Mustafa Baz Library, Nizar Mustafa Al-Baz Library.
4. Al-Alusi, Shihab al-Din Mahmood (T.: 1270 AH), The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an and the Seven Repetitions, 16 volumes, Investigation: Ali Abd Al-Bari Atiyyah, Dar al-Kutub al-Alamia, 1st edition, Beirut, 1415 AH.
5. Anis, Ibrahim, The Significance of Words, The Anglo-Egyptian Library, 2nd Edition, 1963 AD.
6. Al -Buqa'i, Ibrahim bin Omar (T.: 885 AH), Nazm Al-Durar in proportion to the verses and the surahs, 22 volumes, Dar Al-Kitab Al-Islami, Cairo.
7. Jabal, Mohamed Hassan, The Dictionary of Derivatives in the Holy Quran, Library of Arts, 1st edition, 2010 AD.
8. Al-Jawhari, Abu Nasr Ismail bin Hammad (d. 393 AH), Al-Sahih Taj Al-Lughah and Sahih Al-Arabiya, 7 volumes, investigation: Ahmed Abdul Ghafoor Attar, Dar Al-Ilm for millions, 4th edition, Beirut, 1407 AH.
9. Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf ibn Ali (d. 745 AH), Al- Bahr Al-Moheet in Interpretation, 10 volumes, investigation: Sidqi Mohammed Jamil, Dar al-Fikr, 1st edition, Beirut, 1420 AH.

"ويل وأخواتها" بين البساطة والتركيب

الدكتور فايز عيسى محاسنة

أستاذ مشارك

جامعة مؤتة – كلية الآداب– قسم اللغة العربية وآدابها

الملخص

لا يختلف دخول الفونيمات الأولية في التركيب عن دخول الكلمات فيه، فكلاهما يخضع لقوانين متشابهة وهذه الورقة تدرس أخوات (ويل) في صورة الإسناد الأولية قبل أن تدخل دائرة صورة الإسناد التركيبية التداولية، فهي لا تتجاوز حدود الصوامت إلا في تشكلها الحركي الذي يخلقها لتكون متاحة للاستعمال.

الكلمات المفاتيح: الكلمة، البساطة، التركيب، وي.

Wayla and its sisters between simplicity and construction

Abstract

Inserting primary phonemes in the sentence structure is not different from inserting words in it since both of them refer to similar rules. This study addresses (Wayla and its sisters) in the primary image of predication before entering the structural deliberative image of predication, where they don't exceed the border of consonants except for the diacritic case which shapes them in order to valid for use.

Key words: The word, simplicity, construction, Way

مقدمة

تتكون الجذور اللفظية في العربية من سلسلة متتالية من حرفين إلى أربعة حروف صحيحة، وتعدّ هذه الجذور الأساس أو القانون المقرر في نظام بناء الكلمات في العربية، ثمّ تتداخل حروف العلة (الأصوات الحركية) مع الحروف الصامتة (الصحيحة)، لتشكل بنية الكلمة في دائرتها الأولى؛ أي دائرة إعداد الألفاظ وتهيئتها إلى الدائرة الثانية دائرة التركيب.

ويحكم بناء الألفاظ في العربية مبادئ يأتي على رأسها التباين في صوامت الجذور (Dissimilarity)[١]، وقد وصف علماء العربية في مؤلفاتهم ذلك، غير أنها جاءت متناثرة، بعضها في مقدمات المعاجم، والآخر في تضاعيف كتب اللغة والنحو.

لا تقتصر وظيفة اللغة على التوصيل بل إنها تمتد إلى خلق النماذج الثقافية، فاللغة هي الدليل الرمزي لدراسة الثقافة في مستواها الاجتماعي والنماذج الفكرية في مستواها الفردي[٢].

ولا تتحقق اللغة إلا في ظل تجربة لغوية (مجتمع لغوي) ذلك لأن[٣] "اللغة ظاهرة من ظواهر الإشارة، والطبيعة الاجتماعية للغة هي إحدى المميزات الداخلية لها". يذكر سوسير[٤]، أن تعريف اللغة الكامل يتطلب عنصرين لا يمكن الفصل بينهما وهما: "اللغة ومجتمع المتكلمين" ويُرشّح كلامه بقوله[٥]: "إن تحقيق كيان اللغة يتطلب وجود مجتمع من المتكلمين، فاللغة لا وجود لها خارج الإطار الاجتماعي".

ويرى سابير أن طبيعة اللغة نسق عرفي من الرموز الصوتية[٦]، وأَن جوهرها يكمن في تخصيص الأصوات العرفية المنطوقة إرادياً، وهي[٧]: "طريقة إنسانية خالصة، وغير

---

(١) Janet pierrehumbert, Dissmilarity in the Arabic verbal Root, Northwestern university, p.1. NELs 23 (Ohawa, 1992) GSLA, U mass Amherst.

(٢) إدوارد سابير، **اللغة والخطاب الأدبي**، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣، ص١٢، ١٧، ٢٢.

(٣) سوسير، **علم اللغة العام**، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، ط١، الموصل، ١٩٨٨م، ص٩٥، ٩٦.

(٤) المرجع السابق، ص٩٥.

(٥) المرجع السابق، ص٩٥.

(٦) إدوارد سابير، اللغة والخطاب الأدبي، ص٨.

(٧) نفسه، ص١٦، ١٢، على الترتيب.

غريزية لتوصيل الأفكار والانفعالات والرغبات بوساطة نسق من الرموز المولدة توليداً إرادياً".

بين النسق العرفي (النمط الاعتيادي من توصيل الأفكار) والتعبير اللاإرادي

هل اللغة نسق عرفي (نمط اعتيادي من توصيل الأفكار)، أم أنها تعبير لا إرادي ذات أساس غريزي؟

يرى سابير[١]: "أن الفرد .... محكوم باللغة" في ظل أحضان المجتمع ويعتقد أن[٢]: "الذي حال دون اعتبار اللغة نسقاً عرفياً من الرموز الصوتية، وَضَلَّل عقول العامة، وجعلهم ينسبون للغة أساساً غريزياً ليس لها هو ما يلاحظ أنه تحت كل ضغط انفعالي، مثل وخزة ألم مفاجئة أو ارتياح عارم، نطلق لا شعورياً أصواتاً يفسرها السامع على أنها تدل على الانفعال بذاته".

فما طبيعة هذه الأصوات الغريزية، وهل يمكن أن تتماثل هذه الصيحات الغريزية مع أصوات التعجب العرفية؟

ذكر الرضي في باب الأصوات ثلاثة أقسام لها[٣]: أحدها "حكاية صوت صادر إما عن الحيوانات العجم كـ(غاق) أو عن الجمادات كـ(طق) وشرط الحكاية أَن تكون مثل المحكي، وهذه الألفاظ مركبة من حروف صحيحة محركة بحركات صحيحة وليس المحكي كذلك ... لكنهم لما احتاجوا إلى إيراد أصواتها من حروف صحيحة، لأنه يتعسر عليهم أو يتعذر مثل تلك الأجراس الصادرة منها .... فأخرجوها على أدنى ما يمكن من الشبه بين الصوتين أعني الحكاية والمحكي قضاءً لحق الحكاية....

وثانيها: أصوات صادرة عن فم الإنسان غير موضوعة وضعاً، بل دالة طبعاً على معان في أنفسهم كـ(أفٍّ وتفّ) وكذلك (آه) للمتوجع أو المتعجب، فهذه وشبهها أصوات صادرة منهم طبعاً كـ(أحّ) لذي السعال إلا أنهم لمّا ضمنوها كلامهم لاحتياجهم إليها

---

(١) إدوارد سابير، اللغة والخطاب الأدبي، ص٨.

(٢) المرجع السابق، ص٨.

(٣) رضي الدين محمد بن الحسن الإستراباذي (ت٦٨٦هـ)، **شرح الرضي على الكافية**، تحقيق يوسف حسن عمر، منشورات قاريونس، ط٢، بنغازي، ١٩٩٦م، ج٣، ص١١٧.

نسقوها نسق كلامهم، وحركوها بتحريكه، وجعلوها لغات مختلفة....".

ليس بعيداً ما يراه سابير مما يراه الرضي في هذه الأصوات، حيث يرى أن الصيحات الغريزية أو أصوات التعبير اللاإرادي عن الشعور أصوات غريزية غير أنها لا رمزية، أي[1]: "أصوات الألم أو أصوات الارتياح، مثل هذه لا تدل على الانفعال، فهي لا تستطيع أن تقف بمعزل عن السياق الذي ترد فيه، لكي تعلم حالة الشعور بهذا أو ذاك من الانفعالات فوظيفتها تنحصر في خدمة الدفق التلقائي للطاقة الانفعالية قليلاً أو كثيراً، وبمعنى من المعاني فهي جزء لا يتجزأ من الانفعال نفسه".

وماذا عن أصوات التعجب؟

يرى علماء اللغة أن أصوات التعجب هي الكلمات البدائية بل إنهم عدوها علامات ظهور اللغة البشرية[2]، وقد عقد سوسير مقارنة بين الألفاظ التي توحي بمعناها وبين ألفاظ التعجب في بداية كتابه علم اللغة العام، لينتهي إلى القول بأن هذه الألفاظ لا تعد دليلاً على أن الدال ليس اعتباطياً.

الجدول رقم (١) يوضح المقارنة بين المجموعتين*:

الجدول رقم (١)

الأصوات التي توحي بمعناها	أصوات التعجب
١- ليست عناصر حيوية (عضوية) في النظام اللغوي.	١- ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالكلمات التي توحي أصواتها بمعانيها.
٢- عددها أقل بكثير مما يعتقد (قليلة العدد في اللغات).	٢- ليست دليلاً على بطلان حجة الاعتباطية في الإشارة اللغوية.
٣- الصفة التي تنسب إلى صوت هذه الكلمات إنما هي نتيجة عرضية للتطور الصوتي فيها.	٣- تعابير تلقائية للحقيقة التي تمليها على المتكلم القوى الطبيعية.

(١) إدوارد سابير، اللغة والخطاب الأدبي، ص٩.

(٢) فيروز سعيداني، **إشكالية ترجمة صيغ التعجب والهتاف في رواية «آخر يوم في حياة محكوم عليه بالإعدام»، للأديب فيكتور هوغو؛ ترجمة فاطمة الطبال، دراسة تحليلية نقدية**، رسالة جامعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، ٢٠١١م، ص٢٦.

* انظر: علم اللغة العام، سوسير، ص٨٨، ٨٩.

الأصوات التي توحي بمعناها	أصوات التعجب
٤- يكون اختيارها بصورة اعتباطية لأنها محاولات تقريبية تعتمد أيضاً على العرف.	٤- تختلف باختلاف اللغات.
٥- حينما تدخل اللغة تخضع (إلى حد ما) للتطور اللغوي الصوتي والصرفي... إلى آخره الذي تخضع له الكلمات الأخرى.	٥- عدم وجود علاقة ثابتة بين المدلول والدال.
٦- وحينئذ تفقد شيئاً من صفتها الأولى لتكسب الصفة العامة للإشارة اللغوية وهي صفة الاعتباطية (انعدام الصلة اللغوية) بين اللفظ والمعنى.	٦- إن كثيراً من ألفاظ التعجب كانت في وقت ما كلمات لها معان محددة.

ويقول سابير: "يجب أن لا ترتكب خطأ اعتبار أصوات التعجب العرفية ... شيئاً واحداً متماثلاً مع الصيحات الغريزية، فأصوات التعجب هذه هي مجرد تثبيتات عرفية لأصوات طبيعية، ولهذا فهي تختلف اختلافا كبيراً من لغة إلى أخرى، تبعاً للعبقرية الصوتية الخاصة بكل لغة، وقد تعتبر جزءاً تكميلياً للكلام"[١].

ويفرق سابير بين الصيحات الغريزية وأصوات التعجب بقوله[٢]: "رغم أن الذي أوحى بهما نموذج أولي وطبيعي مشترك، إلا أن الفرق بينهما يكمن في أن الصيحات الغريزية واحدة ومتماثلة عند الإنسانية جمعاء، في حين أن أصوات التعجب تُبنى بأساليب فنية متميزة تاريخياً، ..... وهي: التقاليد اللغوية، والأنظمة الصوتية، والعادات الكلامية لدى كل أمة من الأمم".

أهمية أصوات التعجب في اللغات:

تحدث سوسير عن ألفاظ التعجب وعن الأصوات التي توحي بمعناها وعدها[٣] ذات أهمية ثانوية وذلك[٤]: "لأنها ليست عناصر حيوية (عضوية) في النظام اللغوي ... والأمثلة الحقيقية للعلاقة بين (الصوت والمعنى) قليلة العدد".

(١) إدوارد سابير، اللغة والخطاب الأدبي، ص٩.
(٢) المرجع السابق، ص١٠.
(٣) سوسير، علم اللغة العام، ص٨٩.
(٤) المرجع السابق، ص٨٩.

وقد رأى سوسير أن الألفاظ التي يشاكل أخواتها من الأحداث أو ما يعرف تقنياً بالمحاكاة الصوتية (Onomatopoeia) هي أحد استثنائين يعترضان مبدأ الاحتياطية، والاستثناء الآخر هو يتمثل في ألفاظ التعجب (Exclamations)[١].

موقعية الألفاظ التي تتحدث عنها هذه الورقة بين أصوات التعجب

تأتي دراسة هذه الألفاظ (ويل) وأخواتها في هذه الورقة لأن هذه الألفاظ متولدة في أصلها من أصل أحادي وهو الواو المفردة، التي اختارت أن تتعالق مع بعض الأصوات الصامتة دون غيرها، لتشكل بنى محددة، ذات دلالات محددة.

ويمكن ملاحظة تراتبية هذه الألفاظ في توالدها من الصوت المفرد، إذْ اختارت ابتداء صوت الحركة الطويل (الألف) (α:) واختارت شبه الحركة الياء (Y) لتؤلف الوحدات اللغوية الثنائية (وي) ثم اختار هذا الجذر الثنائي أصواتاً محددة من قائمة الجرد الفونيمي في العربية ليشكل هذه الوحدات، التي تنقل إلى دائرة الاستعمال على ضوء الضوابط التي يحكمها التركيب.

شاءت هذه الكلمات أن تخضع للنظام الصوتي والصرفي ليتألف من بعضها كلمات عن طريق النحت، فتتولد بنية جديدة من نحو: (ويكأنّ) و(وَيْلُمِّه) ولم تتجاوز اللغة هذا المقدار.

مدخل:

يتزامن تثبيت الرموز الصوتية في المعجم الذهني مع تثبيتها على الجهاز النطقي في السنوات الثلاثة الأولى من عمر الطفل، ويعود الرجع إليهما في (المعجم الذهني، وعلى الجهاز النطقي) بين حين وآخر، كلما سمح السند اللساني (التجربة اللسانية) بتكراره، أو إعادته بقصد، أو بصورة تلقائية، فيتعرف عليه مرة فمرة، حتى يصبح اعتيادياً (ملكة راسخة) تصدر تلقائياً وبعفوية، بعد أن كانت نسخة محفوظة في المعجم الذهني يناظرها تمثيل صوتي موافق للتجربة اللسانية التي يتعرض لها الطفل، وهي اللحظة التي عُبّر عنها بالانفجار العظيم على حد تعبير ستيفن بنكر[٢]، وهو ما عبر عنه ابن خلدون من

(١) محمد يونس علي، **المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة في العربية**، دار المدار الإسلامي، ط١، طرابلس الغرب، ص٤٤.

(٢) ستيفن بنكر، **الغريزة اللغوية: كيف يبدع العقل اللغة**، ترجمة حمزة المزيني، دار المريخ للنشر، ط١، الرياض، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، انظر: الفصل الحادي عشر (الانفجار العظيم).

قبل في المقدمة بقوله: "فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة"[١].

لن تتناول هذه الورقة دائرة الإسناد الثانية (الدائرة التركيبية)، بل ستقتصر على دائرة الإسناد الأولى (المادة الخام)، وذلك على النحو الآتي:

- الارتباط في الوحدة الصوتية وصوت المد وا/ wã.
- الارتباط بين الوحدة الصوتية الواو، والوحدة الصوتية الياء / شبه الحركة وي/ way.
- الارتباط بين اللفظ (ويْ) والفونيمات الآتية:

  اللام، والباء، والسين، والحاء، والهاء.
- التشكل الصوتي بين اللفظ (ويل) واللفظ كأن.
- التشكل الصوتي بين اللفظ (ويل) ولفظ أم.

ليست النسخ اللغوية التي تأتي من المعجم الذهني مزيفة، أوْ مُضَلِّلة، فهي ترتبط بالتمثيل الصوتي على جهاز النطق ارتباطاً وثيقاً. وعليه، فإن ما يرد من المعجم يكون مُعلَّماً؛ بحيث يمكن تأويله. فالتجمع الصوتي (ويْ) تجمع موسوم في اللغة، حيث تحدد طبيعته اللغة ابتداءً.

طبيعة هذه الألفاظ في المعاجم اللغوية

وردت أول الإشارات في تحديد ماهية هذه الألفاظ في المعجم الأول في العربية تأليفاً، حيث ذكر الخليل في مدخل الكلمة (ويْ)، قوله[٢]: "وي: كلمة تكون تعجباً..." فهي لديه كلمة برأسها، قبل أن تشبك ببعض الصوامت، التي اختارت أن ترتبط بها لاحقاً، وهو على الرغم من أنه لم ينص على أنها ثنائية، إلا أنه أفردها بمدخل، يجعلنا نطمئن إلى أنه عدها على صورتها المؤلَّفة عليها، كلمة ثنائية، يُؤَلِّف بين صامتيها الصوت الحركي الفتحة (a) (وَ ـ ي).

---

(١) عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون (ت٨٠٨هـ)، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبدالواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط٣، القاهرة، ١٤٠١هـ، ج٣، ص١٠٢١.

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، (ت١٧٠هـ)، **العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ط١، بغداد، ١٩٨٥م، ج٨، ص٤٢.

ونجد إشارة ثانية تنفع في البحث عن طبيعة هذه الألفاظ، ففي مدخل كلمة (ويح) في المعجم نفسه، يقول[1]: "أما الويح ونحوه مما في صدره (واو)، فلم يُسمع في كلام العرب إلا: ويح وويس وويل وويه..." فَبِضَمِّ هذه الإشارة إلى الإشارةِ السابقة، نقفُ على سمة أخرى من سمات هذه الألفاظ، حيث تحدد الألفاظ التي يتصدر رأسها الواو مَتْلُوّاً بالياء، وينص عليها صراحة، ولكننا لا نجد بينها (ويب) مع أنها ذات تسلسل خطي مشابه لأخواتها، ثم إن هذه الألفاظ ما دامت تقع تحت الحصر، فهي إذن قليلة في كلام العرب.

أما في الجمهرة، فقد أورد ابن دريد في مدخل مادة (وي ي)، قوله[2]: "أهملت إلا في قولهم (ويْ)، عند التعجب، أو النهي" وهو الموضع الوحيد الذي ورد فيه الحديث عن صورة هذه الكلمة منفردة، ولم ترد في المواضع الأخرى التي ذكرت فيها مرتبطة مع الصوامت التي اختارتها بياناً لدلالتها، ولعل ابن دريد يعدها من الألفاظ ذوات الأصول الثلاثية، أو في صورتها المركبة، مما سنتناوله في موضع آخر من هذه الورقة.

وفي المحكم والمحيط الأعظم يقول ابن سيده[3]: "(وي): حرف معناه التعجب"، وفي لسان العرب[4]: "وي كلمة تعجب"، وفي المحكم[5]: "وي: حرف معناه التعجب، ونقل عن نصر النحوي قوله: ...... قال: وأصل ويح وويس وويل كلمة كله عندي (وي) وصلت بحاء مرة وبسين مرة وبلام مرة".

طبيعة هذه الألفاظ عند النحاة

تحدث سيبويه عن سلوك هذه الألفاظ وَبَيَّنَ تصرفها في الكلام، وختم حديثه عنها في الباب الذي عقده تحت عنوان (هذا باب ما جرى من المصادر المضافة مجرى المصادر المفردة المدعو بها) فقال[6]: "إنّما تُجري ذا كما أجرت العرب" غير أننا لم نجد له حديثاً عن طبيعتها فيما عدا الإشارة الوحيدة عنها حينما تحدث على اللفظ المركب (ويكأن)

(١) الفراهيدي، العين، ج٣، ص٣١٩.
(٢) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت٣٢١هـ)، **جمهرة اللغة**، تحقيق رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، ج١، ص١٧٢.
(٣) أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، ابن سيده (ت٤٥٨هـ)، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق عبدالحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج١٠، ص٦٠٣.
(٤) جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور (ت٧١١هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، د.ط، بيروت، د.ت، ج١٥، ص٤١٨.
(٥) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج١٠، ص٦٠٣.
(٦) أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، سيبويه (ت١٨٠هـ)، **الكتاب**، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ج١، ص٣٣١.

فقال[١]: "وسألت الخليل –رحمه الله تعالى– عن قوله (ويكأنه لا يفلح)، وعن قوله تعالى {ويكأن الله} فزعم أنها (ويْ) مفصولة من كأن...".

وَيُرَدُّ هذا الرأي إلى القول الذي تقدم به الخليل في معجمه، مما يجعلنا نطمئن إلى أنه يعد هذا اللفظ بسيطاً، لفظ (وي) وهو أصل تولدت منه بنى جديدة، هي على قول بعضهم بنية المصادر، فقالوا بأنها مصادر لا يشتق شيء منها كـ(ويل) و(ويح)[٢].

وقد احتفظت هذه البنى المتولدة بالمعنى العام، الذي تفيده بنيته (ويْ) وتعارف عليه المجتمع اللغوي واكتسبت معنى إضافياً سوّغه العرف اللغوي.

الجدول رقم (٢)

خريطة الأصوات العربية، مع بيان المستعمل والمهمل مع اللفظ (وي)

خريطة الجرد الفونيمي للعربية			المستعمل والمهمل منها مع كلمة (وي)		
١	٢	٣	١	٢	٣
ء	هـ		×	ويه	
ع	ح		×	ويج*	
غ	خ		×	×	
ق			×		
ك			ويك		
ج	ش	ي	ويح	×	×
ض			×		
ل			ويل		
ن			×		

(١) أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، سيبويه (ت١٨٠هـ)، الكتاب، ١٥٤/٢.

(٢) محمد ياسين الفاداني (ت١٤١٠هـ)، **بلغة المشتاق في علم الاشتقاق**، دار مصر للطباعة، ط١، القاهرة ، د.ت، ص١٣.

(*) ويج: خشبة الفدان بلغة عُمان. انظر: الخليل بن أحمد، العين، ج٦، ص١٩٧.

خريطة الجرد الفونيمي للعربية			المستعمل والمهمل منها مع كلمة (وي)		
ر			×		
ط	د	ت	ويط	×	×
ط	س	ز	×	ويس	×
ظ	ذ	ث	×	×	×
ف			×		
و	ب	م	×	ويب	×
الغنة			×		

لم يسمح النظامان الصوتي والصرفي للعربية بتوليد ألفاظ كثيرة من هذا التتابع الصوتي، فهي وإن سمحت بهذا البناء الثنائي (وي) إلا أنه لم يختر من قائمة الجرد الفونيمي إلا هذه الألفاظ القليلة التي اختلف في تصرفها وسلوكها.

إن تأسيس بناء الكلمات (ويل) و(ويح) و(ويب) و(ويس) و(ويه) قائم على هذا التتابع الخطي لصوتي الواو والياء، وهما من الحروف التي يكثر استعمالها في العربية لخفتها، يقول ابن السراج[1]: "واعلم أن أكثر الحروف عند العرب وأكثر ما يستعملون منها لخفتها الواو والياء والهمزة".

واختلف النحويون في طبيعة هذه الألفاظ، هل هي مركبة أم بسيطة، فقد ذكر ابن يعيش أن مذهب سيبويه والبصريين أجمعين أنها كلمات برأسها[2]، في حين قال الرضي[3]: "ومذهب غير الفراء أن هذه كلمات برأسها، وأنها مصادر لا أفعال لها".

عدّ الرضي لفظ (وي) من الأصوات الدالة على أحوال في نفس المتكلم[4]، ثم قال في موضع آخر[5]: "وهي أصوات قائمة مقام المصادر".

(١) أبو بكر محمد بن السري السراج، **رسالة في الاشتقاق**، تحقيق محمد علي الدرويش ومصطفى الحدري، د.ن، ط١، دمشق، ١٩٧٢م، ص٥١.

(٢) يعيش بن علي بن يعيش (ت٦٤٣هـ)، **شرح المفصل**، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، ج١، ص٢٩٨.

(٣) الإستراباذي، شرح الرضي على الكافية، ج٣/١٢٤.

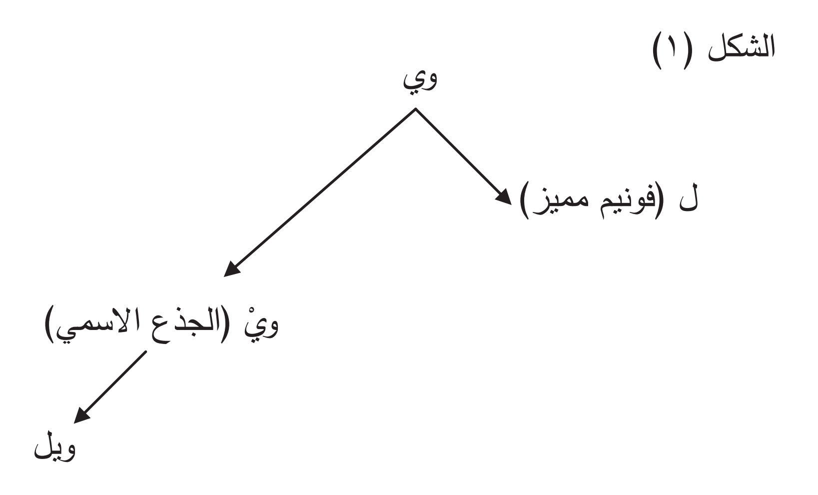
(٤) المرجع السابق، ٣/١٢٤.

(٥) المرجع السابق، ١/٣١٠.

ثم يأخذ في الحديث عن طبيعة هذا اللفظ (ويل) فيقول متابعاً رأي الفراء فيه[١]: "فالأصل (وي) واللام كان حرف جر، وكان الأصل وي لك... ثم كثر استعماله حتى ركب معه فصار لام الفعل، وصار (ويْلَكَ) كـ(قوْلَكَ)"، ثم يقول[٢]: "والظاهر أن ويلك، وويحك، وويسك، وويبك من هذا الباب يقصد الأصوات القائمة مقام المصادر، فأصلها كلها (وي) على ما قال الفراء، جيء بلام الجر بعدها مفتوحة مع المضمر نحو: وي لك، ووي له، ثم خلط اللام بـ(وي) حتى صارت لام الكلمة...".

لن نختلف مع من قالوا بأن الأصل في هذه الألفاظ هو (وي) أما أن يكون الصامت الذي يلحق هذه اللفظة هو لام الكلمة فغير مقبول، فنحن نوافقهم على الأصل الثنائي ابتداءً، ذلك أن التركيب الذي جرت عليه الألفاظ هو على النحو الآتي:

الشكل (١)



حيث اختارت اللفظة (وي) الصوت الصامت اللام، ليكون فونيماً مميزاً لدلالة إضافية، تلحق الدلالة العامة التي يشكلها اللفظ، ويمكن صياغة القاعدة الصرفية لبناء الكلمة على النحو الآتي: "يمكن أن يتكون أي اسم من جذع اسمي متبوع بـ(ص) حيث (ص) هي مجموعة الصوامت التي تسمح بها اللغة للارتباط بالجذع، وهي اللام والسين والباء والهاء والحاء"[٣].

اختلف النحاة البصريون والكوفيون حول طبيعة هذه الألفاظ من حيث البساطة

(١) الإستراباذي، شرح الرضي على الكافية، ٣/١٢٤.
(٢) المرجع السابق، ١/٣١٠.
(٣) ستيفن بنكر، الغريزة اللغوية: كيف يبدع العقل اللغة، ص١٦٥.

والتركيب، والجدول الآتي يعرض هذا الخلاف:

الجدول رقم (٣)

	الكوفيون		البصريون	
الأداة	بسيط	مركب	بسيط	مركب
ويْ		*	*	
ويل		*	*	
ويكأن		*		*

في الجدول الذي أعده مؤمن بن صبري غنام لم يلحق (ويل) ولا أخواتها في قائمة الكلمات التي وصف فيها الأدوات؛ تركيباً وبساطة، وقد ألحقت لفظ (ويل) الذي تحمل عليه بقية أخواته من الكلمات إلى الجدول، واضعاً فيه لفظ (ويل) على ضوء ما قال به النحويون العرب[١].

كيف تعامل النحاة مع هذه الألفاظ؟

يلحق بالحديث عن طبيعة هذه الألفاظ الحديث عن آراء النحاة في مصدريتها، فقد ذهب أكثر النحاة إلى أنها مصادر ، ثم اختلفوا بعد ذلك على قولين: هل هذه الألفاظ مصادر ذات أفعال مهملة، أم أننا نقدر لها أفعالاً من معناها؟

ففي التركيب الآتي



(١) انظر: مؤمن بن صبري غنام، **منهج الكوفيين في الصرف**، مكتبة الرشد، ط١، الرياض، د.ت، ج١، ص١٩٩.

ذكرت في مقدمة هذه الورقة أنني لن أَتناول دائرة الإسناد (الصورة التداولية) إلا أن البحث عن طبيعة هذه المجموعة يقتضي أحياناً أن نلج هذه الدائرة لنكشف بها عن الدائرة الأولى.

صنّف النحاة هذه الألفاظ في قائمة المصادر، وذلك لأنها حينما دخلت دائرة الاستعمال والتداول استعملت استعمالها فعوملت معاملتها، على أنه ينبغي أن نحدد سماتها التي تميزها عن غيرها من الألفاظ التي تتقاطع معها في التداول، وهو ما حرص النحاة على ذكره، ويمكن أَنْ نخلص إلى سماتها على ضوء تصرفاتها وسلوكها:

إنها من الألفاظ العقم التي لم يأت منها ألفاظ جديدة فهي أشبه بالألفاظ الوظيفية التي لا تتجاوز حدود وظيفتها اللغوية.

إنها ألفاظ تتقارب معانيها وتتداخل على حسب ما وصف النحاة، وقد مازوا استعمالها بالوقائع اللغوية.

إنها تتقاطع مع المصادر من حيث الشكل والوظيفة النحوية، بشروط محددة يمكن لحظها في الدائرة الثانية (دائرة الإسناد).

إن بعض النحاة ألحقها بقائمة الأصوات وألفاظ الحكاية ثُم موثلت بالمصادر فعوملت معاملتها.

حينما تنقل هذه المجموعة إلى الدائرة الثانية (دائرة الإسناد) فإنها تكون ذات سلوكين:

- الأول: الإضافة: وحينها لا تتصرف ولا تكون إلا منصوبة على الدعاء[١]،
- الثاني: الإفراد: ولها في هذا السلوك وجهان: الرفع على الابتداء، والنصب على المصدرية[٢].

وقد جعل النحاة هذه الألفاظ منصوبة بأفعال من لفظها كما يوضح الجدول رقم (٤).

---

(١) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت٢٨٥هـ)، **المقتضب**، تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة، د.ن، ط١، القاهرة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ج٣، ص٢٢٠.
(٢) نفسه.

الجدول رقم (٤)

الأصوات التي تشبك باللفظ (وي)	ب	ج	ح	س	ل	هـ	ك
وي	ويب	ويج	ويح	ويس	ويل	ويه	ويك
الفعل	×	×	واح	واس	وال	×	×

قال ابن جني[1]: "وقد أنشدوا بيتاً في استعمال أفعال هذه المصادر، وهو قول الشاعر:

فما وال ولا واح ولا واس أبو هند

وهذا من الشاذ وأظنه مولداً".

وذهب آخرون إلى القول أن هذه المصادر منصوبة بأفعال من معانيها على طريقة الاستغناء، ولعل هذا من الحيل اللغوية التي لجأ إليها النحاة، قال الخليل[2]: "والعرب قد أقامت المصدر من يذرُ، والفعل الماضي واستعملته في الحاضر والأمر، فإذا أرادوا المصدر قالوا ذره تركاً، أي: اتركْهُ".

انظر الجدول رقم (٥)[3]:

الجدول رقم (٥)

الماضي	المضارع	الأمر	المصدر	المصدر البديل
×	يذرُ	ذرْ	×	تركاً

(١) أبو الفتح عثمان بن جني (ت٣٩٢هـ)، **المنصف، شرح لكتاب التصريف، لأبي عثمان المازني**، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبدالله أمين، شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، القاهرة، ١٩٥٤م، ج٢، ص١٩٨، وانظر: أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، **التذييل والتكميل في شرح التسهيل**، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، ط١، دمشق، ص١٦٦، فقد ذكر أن هذا الرأي للبغداديين، وأورد البيت ثم علّق عليه فقال: "وهذا البيت مصنوع ولا يعلم له قائل".

(٢) الفراهيدي، العين، ج٨، ص١٩٦.

(٣) المرجع السابق، ٨/١٩٦.

وقد احتال النحاة فقالوا لها عامل من معناها، والجدول رقم (٦) يوضح ذلك:

الجدول رقم (٦)

اللفظ	التقدير
ويل، ويح	أحزن، أهلك
ويح	رَحِمَ
ويل	عذّب

لا يعنينا من دائرة الإسناد التي فسر النحاة بعض ظواهرها إلا ما يتصل بموضوعنا، فهل حقاً أن لهذه الألفاظ أفعالاً من لفظها؟ وإن لم يكن لها أفعال من لفظها فكيف نفسر سلوكها في الإضافة؟

لا يمكن أن نطمئن إلى التفسيرات التي ذهب إليها النحاة، وعليه فإن هذه الألفاظ –كما ذكر الرضي– في أصلها أصوات تدل على أحوال في نفس المتكلم، ثم ارتبطت بالصوامت التي تؤلفها، فشاكلت المصادر من حيث الصورة، فعوملت معاملتها وقد نص كثير من النحويين على أنها مصادر لا أفعال لها[١].

وقد طرح ابن جني سؤالاً في مطلع حديثه عن هذه الألفاظ (ويل وأخواتها) فقال[٢]: "لِمَ لَمْ يشتقوا من ويل وأخواتها أفعالاً"؟

وقد أجاب: "بأن هذه الألفاظ جميعها مصادر ....، لأن معناها الدعاء كـ(سقياً) من سقيت، فلو صاغوا منها فعلاً لزمهم ما يستثقلون".

وقد فسر قوله "يستثقلون" بإجراء موازنة بينها وبين مجموعتين من الأفعال، وافترض أن هذه المصادر ذات أفعال، غير أنها حينما تُؤخذ الأفعال منها لا تخلص لأصلها فتصير إلى بنية مشوّهة لا تعكس الأصل أو بعضه، الذي يسمح للعقل بقبوله.

(١) ابن جني، المنصف، ج٢، ص١٩٨.
(٢) المرجع نفسه، ج٢، ص١٩٨.

الجدول رقم (٧) حذف الفاء في المضارع المفترض من (ويل) حملاً له على (فاء) (وعد) و(وزن)

الماضي	المضارع (الصيغة الافتراضية)	الصيغة المنطوقة
وعد	يَوْعِدُ	يَعِدُ
وزن	يَوْزِنُ	يَزِنُ
وَيَلَ	يَوْيِلُ	يَيِلُ

الجدول رقم (٨) يلزم الياء الإعلال وحذفها، وسكون اللام كما لو كان ذلك في (باع) و(قال)

الماضي	المضارع (الصيغة الافتراضية)	الصيغة المنطوقة
قال	يقْوُلُ	يقولُ
باع	يَبْيِعُ	يبيعُ
وَيَلَ	يَوْيِلُ	يَيِلُ ⟵ يل

وعليه فكان يجب إعلال الفاء والعين جميعاً في صيغة الفعل الافتراضية في صورة المضارع، وهذا إجحاف بأصل الكلمة، فتصبح بنية غير محددة، وحق الكلمة التي يحذف من أصولها أن تبقى على بنية تدل على أصلها وذلك لأن[١]: "حذف حرف من الأصل لا يجوز بقياس، وأيضاً فإنه وإن كان محذوفاً منويٌ مراد".

وفي مسائل التمرين مما لا يجوز التصرف فيه ذكر ابن عصفور أن[٢]: "ما اعتلت عينه وفاؤه لم يجئ منه فِعْلٌ بل جاء في أسماء قليلة نحو: ويل، ويوم، وأوّل، فلم تتصرف فيها العرب لذلك لم يحسن لنا أن نبني منها ونتصرف فيها".

(١) أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد الإشبيلي، ابن عصفور (ت٦٦٩هـ)، **الممتع في التصريف**، تحقيق فخر الدين قباوة، دار المعرفة، ط١، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ج٢، ص٧٣٦.
(٢) المرجع نفسه، ٧٣٦/٢.

ثم ردد ابن عصفور مقولة ابن جني هذه في موضع آخر، يقول[١]: "وأما كون الفاء واواً، والعين ياءً، نحو: (ويل) و(ويح) و(ويب) و(ويس) أو بالعكس نحو (يوم) فإن ذلك قليل جداً ولم يجئ منه فِعْل أَصلاً لأن ذلك يؤدي إلى ما يستثقل من توالي الإعلال".

لم يسمح جهاز اللغة الصوتي والصرفي لهذا التسلسل الخطي من الصوامت أن تتوسع في توليد الألفاظ منه، وعليه فقد بنى النحويون ملاحظاتهم الآتية:

- أولاً: لم تبنِ اللغة من هذا التتابع الصوتي (وهو ما اعتلت عينه وفاؤه) كلمات كثيرة، بل وجدوا منه كلمات معدودة نحو: (ويل) و(يوم) و(أوّل).
- ثانياً: لم يجئ من هذا التتابع أفعال، بل اقتصرت اللغة منه على الأسماء.
- ثالثاً: لم تتصرف اللغة فيها ولذلك لا يحسن بنا أن نبني منها ونتصرف فيها.
- رابعاً: لا يدخل البناء إلا فيما يدخله الاشتقاق والتصريف.

(وي) عند أصحاب الأدوات

جعل المالقي لفظة (ويْ) في باب الواو المركبة حيث ذكر نوعين هما: (وا) و(وي) ثم فصل ذلك فقال[٢]: "(وا) حرف للنداء مختص بباب الندبة، وهي التفجع ....". ثم ذكر أنه اختلف فيها، فقيل[٣]: "واوها بدل من ياء لأن (يا) هي أم حروف النداء لاستعمالها في هذا الباب، وفي غيره ... وإنما وضعت في هذا الباب لوجود حرف من حروف التأوّه فيها وهو الواو". وقيل[٤]: "هي أصل بنفسها في هذا الباب وهو الصحيح ... والألف بعدها لمد الصوت".

لعل من الطريف أن يجعل المالقي (الواو) أصلاً بنفسها فهو الجذر الأحادي الذي يتركب عليه العناصر اللغوية التي توجهه مع الاحتفاظ بنصيب ما من دلالتها الذاتية.

---

(١) أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد الإشبيلي، ابن عصفور (ت٦٦٩هـ)، الممتع في التصريف، تحقيق فخر الدين قباوة، دار المعرفة، ط١، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ج٢، ص٧٣٦، ٥٦٧/٢.

(٢) أحمد بن عبدالنور المالقي (ت٧٠٢هـ)، **رصف المباني في شرح حروف المعاني**، تحقيق أحمد محمد الخراط، دار القلم، ط٣، دمشق، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص٥٠٤.

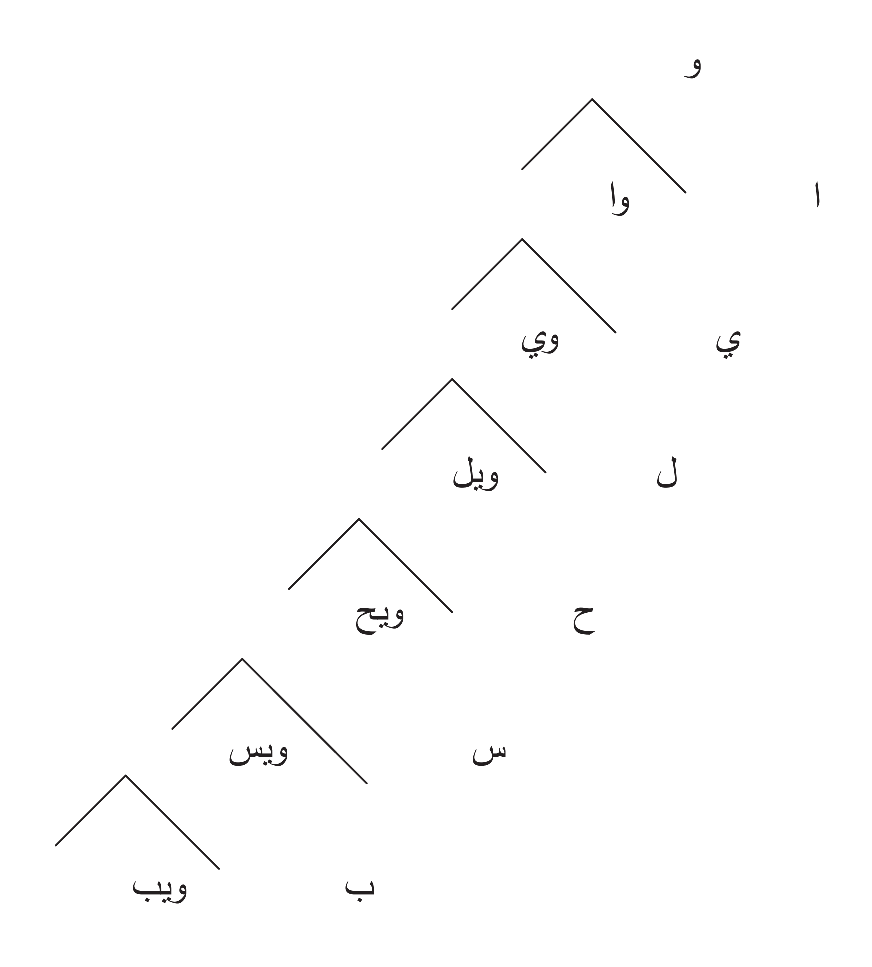
(٣) المرجع نفسه، ص٥٠٣.

(٤) المرجع نفسه، ص٥٠٣.

وقال سيبويه في باب الندبة[١]: "واعلم أن المندوب لا بد له من أن يكون قبل اسمه (يا) أو (وا) كما لزم ياء المستغاث به، والمتعجب منه".

ومن المفيد في هذا المقام ما ذكره المالقي من أنّ (الواو) من حروف التأوه، وفي هذا دلالة على أن هذا الحرف في هذه البنية، وما يماثلها هو صوت من الأصوات الدالة على أَحوال في نفس المتكلم كما يقول الرضي أعني (وا) و(وي).

وعليه فإن بنية الألفاظ التي تناسلت من (وي) هي في أصلها أحادية، ويمكن تمثيلها في المشجر رقم (٢) الآتي:



(١) سيبويه، الكتاب، ج٢، ص٢٢٠.

وقد ذكر المالقي[١]: "أن (وي) حرف تنبيه" فهي القسم الثاني للحرف الأول الذي ذكره في باب الواو المركبة، وهو (وا) ثم قال بعد أن تحدث عن تركيب (وي) مع غيرها[٢]: "الصحيح أن تكون (وي) حرف تنبيه على القولين الأولين (اللذين ذكرهما)؛ لأنه الأليق بالمعنى والظاهر من اللفظ".

وأما المرادي فلم يزد على ما ذكره المالقي بل نقله بحرفه وصدّر حديثه عن هذه الألفاظ بقوله[٣]: "المعروف أنها (وي) اسم فعل بمعنى أعجب..."، غير أنّ ما يلاحظ أن المرادي جعل (وي) أداة مستقلة تدل على التعجب من غير أن يدخلها مع الأداة (وا).

وقد تابع ابن هشام المالقي فأدخل (وي) في باب (وا) وذكر أنّ (وا) تأتي على وجهين[٤]:

- حرف نداء مختص بباب الندبة نحو: وازيداه!
- والثاني: أن تكون اسماً لـ(أعجبُ) كقوله:

(وا) بأبي أنتِ وفوك الأشنب

وقد يقال: (واها) كقوله:

واهاً لسلمى ثم واهاً واها.

هذا الصنيع الذي جرى عليه أصحاب الأدوات مأخوذ من العين، غير أنه مبني بطريقة تناسب تصنيفها، فقد ثنّى الخليل باللفظ (وا) بعد أن تكلّم عن (وي)[٥].

لفظ (وي) وما تفرع منه في المشترك اللغوي السامي، وفي الدراسات الحديثة

ورد في معجم المشترك اللغوي العربي السامي، أن لفظ (ويب) كلمة من الكلمات الإفاحية، مثل (ويل)، ومنه: ويباً لهذا الأمر، أي: عجباً له، وويبه: ويله[٦]. وهي في

(١) المالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، ص٥٠٤.

(٢) المرجع نفسه، ص٥٠٤.

(٣) الحسن بن قاسم المرادي (ت٧٤٩هـ)، **الجنى الداني في حروف المعاني**، تحقيق فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص٣٥٢.

(٤) أبو محمد جمال الدين عبدالله بن يوسف ابن هشام الأنصاري (ت٧٦١هـ)، **مغني اللبيب**، تحقيق عبداللطيف محمد الخطيب، د.ن، ط١، الكويت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج٤، ص٤٢١.

(٥) الفراهيدي، العين، ٨/٤٤٣.

(٦) يحيى عبابنة وآمنة الزعبي، **معجم المشترك اللغوي العربي السامي: معجم الألفاظ القديمة المشتركة بين العربية ومجموعة اللغات السامية**، دار الكتب الوطنية، ط١، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠١٣م، ص١٥٣٨.

الصفاوية: "طالما بمعنى (ويب) أوْ (ويل)"[١]، وهي في الثمودية: "WL أي (ول) بمعنى تأسَّف أوْ أَسِفَ على"[٢]، وفي العبرية: "جاء فيها الجذر (yll) ومنه صيغة high<TL، بمعنى توجَّع، أعول، تحسر"[٣].

وفي السريانية جاء من الجذر (yll): "النمط (a ylel) بمعنى أعول، صاح صياحاً حزيناً أوْ ناح، ومنها (yalla ātā) بمعنى عويل وتجمع على (yallā)"[٤].

وفي الإثيوبين: "(walwla): بمعنى شَكَّ أو تردد، أو تجبَّر، وفيها (wayele) بمعنى ولول أو تحسَّر"[٥].

وهي في السوقطرية: "(waylo) بمعنى تحسَّر على، أسف على، ولول على"[٦].

ذكر جورجي زيدان أن الأصوات الطبيعية نوعان: "الأصوات الحية، وهي أصوات الإنسان وأصوات الحيوانات الأخرى". وفَرَّع على أصوات الإنسان شكلين، الأول اضطراري، والآخر اختياري، فقال عن الاضطراري: "هي التي يحدثها الإنسان من غير قصد أوْ روية، ويراد بها التعبير عن الانفعالات النفسانية، وهي (عتمية)... ولا تتميز فيها المقاطع كالأنين والحنين والأجم، وهي أصوات المتوجعين والمغمومين، والهمهمة وهو الصوت الحاصل من تردد الزفير هماً أوْ حزناً..."[٧].

---

(١) يحيى عبابنة وآمنة الزعبي، معجم المشترك اللغوي العربي السامي: معجم الألفاظ القديمة المشتركة بين العربية ومجموعة اللغات السامية، ص١٥٣٨، وانظر:
Winnett, safaitic Inscriptions from Jordan, University of Toronto press, 1957, (SIJ) NO.902.

(٢) المرجع السابق، ص١٥٣٨.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها، وانظر:
Gessenius, a Hebrew and English Lexicon of the old testament, Translated by: Brown, Priver, and Briggs, clarindon press, oxford, 1979 (Gesenius) p.410.

(٤) عبابنة والزعبي، معجم المشترك اللغوي العربي السامي، ص١٥٣٨.

(٥) المرجع السابق، والصفحة نفسها. وانظر:
Le slau, w.q acomparative Pictionary of ge<ez, ge<ez – English – ge<ez, classical Ethiopic, otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1987 (Leslau) pp.615–623.

(٦) يحيى عبابنة وآمنة الزعبي، معجم المشترك اللغوي العربي السامي، ص١٥٣٨.

(٧) جورجي زيدان، **الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية**، تقديم مراد كامل، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ١٩٨٧م، ص١٥٠

وأما الثاني الاختياري وهي (المفصحة)، وهي: "التي يخرجها الإنسان عند الانفعال النفساني، وقد تتميز فيها المقاطع كقولنا:

(آه) للتعجب، أو التحسر و(أوه) للتوجع و(أوف) للاشمئزاز أو الضجر و(آخ) للانبساط و(أر) للغضب والتألم، و(بش) للاستحسان و(شه) لعدم الاستحسان و(وي) للتأوه وقهقهة صوت الضحك وغير ذلك"[١].

وهذه المرحلة هي مرحلة الإنسان الفطري –كما يرى عبدالله العلايلي– حيث تأثرت لهجة الإنسان الفطري في هذا الدور على امتداده بصوت الطبيعة في نفسه، وفي المواليد الحية والنامية والجامدة، ثم أردف كلامه هذا بقوله: "وكان من نتيجة هذا التأثر أنْ تولدت أصوات كِلمِية كانت فيما بعد هي الجدول الهجائي بلهجاته التي صارت في سموقها اللغوي حركات الحروف"[٢].

ثم يستدرك على كلامه السابق قائلاً: "... وليس معنى هذا أنهم توصلوا إلى الجدول الهجائي على ترتيبه، بل المقصود أن مجموعة كلمات اللغة الفطرية، إن صح هذا التعبير هي مجموعة هذه الحروف بأصواتها التي توصل إليها بالمصادفة والمحاكاة والتقليد، أي إرادة المحاكاة"[٣].

وأخيراً، يقطع قائلاً: "ونحن –لا على شك– في أن اللغات كانت على حالة من ذلك، وأن هذا الأحادي هو أساس اللغات، وهو يتمثل في حروف الهجاء بأصواته المختلفة ذات الدلالة المختلفة"[٤].

وذكر زيدان في كتابه الفلسفة اللغوية: "أنَّ الهمهمة صوت الزفير الذي يخرجه الحزين فتولد منها على توالي الأزمان فعل هَمَّ وما اشتق منه معنى ... ومثل ذلك لفظ (وي) وهي لفظ ينطق بها الإنسان للتأوه من فطرته، وقد تركب منها ومن لام الجر لفظ (ويل) يدلون بها على التفجع أوْ حلول الشر، وقد صرَّفوها وزادوا فيها، فقالوا: وَيَّل وتَوَيَّل وتوايل، واستعملوها اسماً لوادٍ في جهنّم، وشقوا منها اسم مرة، فقالوا: (ويلة) ويقصدون

(١) جورجي زيدان، الفلسفة اللغوية، ص١٥١، وانظر: العلايلي، عبدالله، مقدمة لدرس لغة العرب وكيف نصنع المعجم الجديد، دار الجديد، ط٢، بيروت، ١٩٩٧م، ص١٩٦.
(٢) عبدالله العلايلي، مقدمة لدرس لغة العرب وكيف نصنع المعجم الجديد، ص١٩٦.
(٣) نفسه، ص١٩٦.
(٤) نفسه، ص١٩٩.

بها فضيحة، وركبوا من (وي) عدة كلمات منها:

ويح وويب، وربما كان أصلها (وي أب) للاستغاثة به. و(ويخ) ربما من (وي أخ) وويس وويه، وركبوا من (ويل) قولهم (ويلمه) بمعنى (داهٍ)، فيقولون لمن عرف بالدهاء (ويلمه) وهي منحوتة من (ويْ لأمِّه) أو (ويل لأمه)"[1].

ويرى الشيخ عبدالله العلايلي أن اللغات جميعها مرت بأدوار ثلاثة: الدور الأول ذو المقطع البسيط أي أدنى المقاطع مثل: (ba)، وهذا الدور في غايته ولَّد المقاطع الواحدية المجموعة في حروف الهجاء أو بعبارة أخرى، ولد الجدول الهجائي، بأصواته المختلفة، (الحركات فيما بعد في العربية)... وهكذا كان في كل صوت يدلُّ دلالة بعينها، فمثلاً (عو) و(وا) يدل على الصوت المتكرر بحركة الفكين، وعنه نشأ (وَوْ) في العبرية بمعنى وصل[2].

أما الدور الثاني، فهو ذو المقطعين، "ويعني به الحرفين بصوتين، والحرفين بصوت واحد. وهذا الدور انتشأ مصادفة، وبمحاكاة الطبيعة في مختلف أصواتها"[3].

أما الدور الثالث فهو الدور ذو المقاطع، يقول[4]: "وهذا الدور بلا ريب، كان يقصِدُ الإنسان إليه قصداً للحاجة، فكان يجمع من المقاطع البسيطة الواحدية والمقاطع الثنائية ويؤلف منها رسالة مركبة وهكذا".

ترى هذه الورقة أن طرف الخيط الذي نمسك به لدراسة هذه الألفاظ هو الواو المفردة، فهو الأصل الذي تولدت منه جميع الألفاظ التي بُنيت عليه.

فما طبيعة هذا الصوت الذي عددناه أُسّاً أو جذراً أحادياً؟

ذكر ابن منظور في مقدمة معجمه شيئاً عن خصائص الأصوات (الفونيمات العربية) فقال[5]: "....فإن من الحروف ما يتكرر ويكثر في الكلام استعماله، وهو (ا، ل، م، هـ، و، ي، ن)"، فذكر من جملتها الواو، والياء.

وذكر سيبويه في باب الندبة قوله[6]: "واعلم أن المندوب لا بد له أن يكون قبل اسمه

(١) جورجي زيدان، الفلسفة اللغوية، ص١٥٩.
(٢) عبدالله العلايلي، مقدمة لدرس لغة العرب وكيف نصنع المعجم الجديد، ص١٩١.
(٣) نفسه، ص١٩١.
(٤) نفسه، ص١٩٢.
(٥) ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص١٤.
(٦) سيبويه، الكتاب، ٢/٢٢٠.

(يا) أو (وا) كما لزم (يا) المستغاث به والمتعجب به".

وقد ألحق النحويون الذين ألفوا في الأدوات الأداة (وا) والأداة (وي) في باب أسماء الأفعال والأصوات كما تقدم ذلك عن المالقي وابن هشام.

وصرح بذلك السلسيلي، فقد ذكر أن (وا) تتضمن معنى تعجب واستحسان، وضمن (وي) معنى التندم(١).

ونجد هذا الاستعمال محرفاً في اللهجة الأردنية، ففي مواقف التعجب والاستحسان والتحسر تقال الألفاظ التالية:

(والْ، وَلْ، ويه، ووه، واهْ....الخ) وقد لا يكون ذلك غريباً في اللهجات العربية للبلدان العربية.

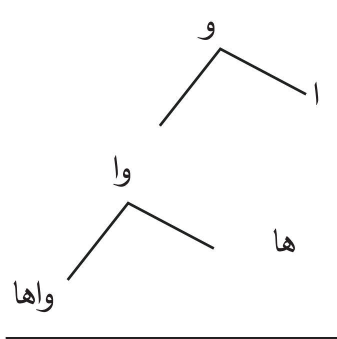
وقد ذكر المالقي أن (وا) وضعت في هذا الباب –باب الواو المركبة– قائلاً(٢): "وإنما وُضعت في هذا الباب لوجود حرف من حروف التأوه وهو الواو".

إن الأصل المشترك الذي يدور في هذه الألفاظ جميعاً هو صوت الواو، ثم تسمح العربية بعد ذلك بتأليف الكلمات على حسب نظامها الصوتي والصرفي، فتربط الواو المفردة بالألف ليتشكل هذا اللفظ الذي يسلك سلوكين:

الأول: حرف نداء يختص بباب الندبة (وا).

الثاني: اسم فعل بمعنى أعجب (ويْ).

وألحقت العربية به (ها) فأصبح (واها) كما يظهر في المشجر رقم (٣):



(١) أبو عبدالله محمد بن عيسى السلسيلي (ت٧٧٠هـ)، **شفاء العليل في إيضاح التسهيل**؛ تحقيق الشريف عبدالله علي الحسيني البركاتي، المكتبة الفيصلية، ط١، مكة المكرمة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج٢، ص٨٧٣.

(٢) المالقي، رصف المباني، ص٥٣.

وعند هذا البناء توقفت اللغة فلم تلحق به أصواتاً أخرى.

إن اللغة توقفت مع هذا البناء عند هذا الحد، إلا أنها وجدت حيلة أخرى، تفتح منها باباً على تشكيلات لغوية جديدة وذلك عن طريق الاشتقاق.

لا يختلف النظام الصرفي عن نظام التركيب، فإذا كان التركيب مصوغاً بشكل حاذق فإن الصرف يتبع النظام نفسه الذي تخضع له الكلمات في تركيبها، يقول ستيفن بنكر(١): "فمعظم ما يبدو فيه الصرف كأنه خصائص غريبة للكلمات إنما هو نتاج متوقع لمنطق داخلي خاص به، فللكلمات تركيب متقن يتألف من أجزاء تسمى الصرفيات ويركب بعضها مع بعض بطريقة معينة.....".

ويرى بنكر(٢): "أن الجذوع يمكن أن تبنى من أجزاء أيضاً أكثر عمقاً في بناء الكلمة، كما في الكلمات المنحوتة بطريقة النحت...".

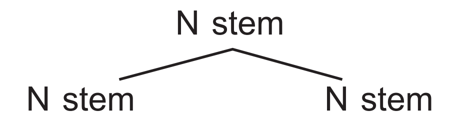
وعليه فإنه يمكن أَن يربط جذعان أحدهما بالآخر لتكوين جذع جديد، باستخدام القاعدة الآتية:

جذع اسمي   جذع ←—— اسمي   جذع اسمي

وتفسير هذه القاعدة هو:

"يمكن أن يتكون جذع اسمي من جذع اسمي متبوع بجذع اسمي آخر"

الخطاطة الآتية توضح القاعدة:



وفي حديث مهدي المخزومي عن الأدوات، أدخل صنفين من الأدوات تحت باب النحت والتركيب(٣): "الأول: الأدوات المنحوتة، والثاني: أدوات انبنى تركيبها على مجرد

(١) ستيفن بنكر، كيف يبدع العقل اللغة، ص١٦٤.
(٢) نفسه، ص١٦٧.
(٣) مهدي المخزومي، **مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو**، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر، ١٩٥٨م، ص٢١٥، ٢٢٧.

التلازم والاتصال في الاستعمال ولم يفقد الأصلان اللذان رُكِّبتْ فيهما الكلمة أو الأداة شيئاً من أجزائهما، منها ... (ويكأن) المركبة من (وي) وكلمة تعجب ألحق بها كاف الخطاب".

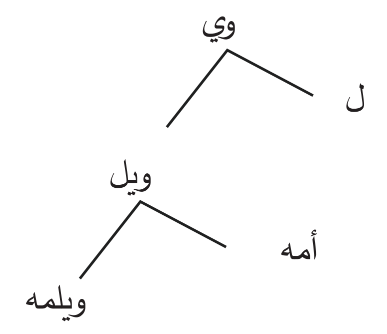
والخطاطة الآتية توضح طريقة التركيب:

(وي) جذع اسمي

(كأن) جذع اسمي (ويكأن) جذع اسمي

لقد أتاحت العربية أن تشبك الجذع الاسمي (وي) بالجذع الاسمي (كأن) لتؤلف جذعاً اسمياً جديداً وهو (ويكأن) حاملاً معنى جديداً أفاده التركيب، من مجموع اللفظين، يقول مهدي المخزومي[١]: "والتركيب يتحقق بالتلازم بين كلمتين تلازماً يجعل منهما الاستعمال متجاورتين، كلمة واحدة يمنحها التلازم والاستعمال معنى جديداً، مستخلصاً من مجموع المعنيين اللذين دل عليهما الأصلان المتلازمان كلاًّ على حدة".

وقد اختار هذا الجذع الاسمي أيضاً كلمة (أم) ليشبك بها ويؤلف جذعاً اسمياً جديداً بدلالة جديدة على النحو الآتي: وي+ أمه، المشجَّر رقم (٤):

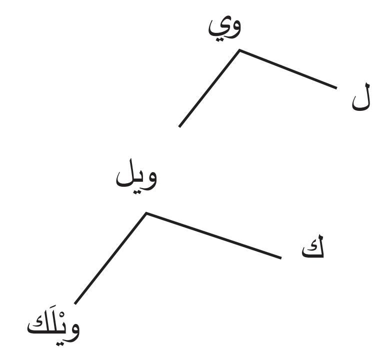


ويمكن أن نقف عند بنية (ويك) التي وردت في بيت عنترة:

ولقد شفى نفسي وأبرأ سقمها قيلُ الفوارس (ويْك) عنتر أقدمِ

ترى هذه الورقة أن تشكل هذه البنية (ويك) لا يختلف عن تشكل وتولد البنى في المجموعة المدروسة، فهي تتشكل على الصورة الآتية، المشجر رقم (٥):

(١) مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ص٢٠٨.



تعلق الجذع الاسمي (وي) بالفونيم اللام فتشكل جذعاً جديداً وهو (ويل) ثم تعلق هذا الجذع بكاف الخطاب، فتشكل الجذع الاسمي (ويلك). قال ابن جني–في حديثه عن حرف (ويكأن) وأحوال القراء معه، من حيث الوقف–:(١) "ومن وقف على (ويك)، ثم استأنف فينبغي أن يكون أراد أن يُعلم أن الكاف من جملة (ويْ)، وليست بالتي في صدر كأن، فوقف شيئاً لبيان هذا المعنى، ويشهد لهذا المذهب قول عنترة:

ولقد شفى نفسي وأبرأ سُقمَها قيل الفوارس ويك عنتَر أقدم

وقال الكسائي: –فيما أظن– أراد (ويلك)، ثم حذف اللام، وهذا يحتاج إلى خبر نبي ليقبل".

قال الخليل(٢): "وإنما أراد (وي) مفصولة من اللام فلذلك كسر اللام"، وقد ذكر الفراء أن حذف اللام من (ويلك) كثير في الكلام، قال: (٣) "أما حذف اللام من (ويلك) حتى تصير (ويك) فقد تقوله العرب لكثرتها في الكلام..."، وذكر بيت عنترة.

- لا يصح أن تحمل بنية (ويك) التي في بيت عنترة على بنية (ويك) التي في حرف القصص: ٨٢؛ وذلك لاختلاف البنيتين؛ فالبنية التي في بيت عنترة بنية لا علاقة لها بـ(كأن)، وسأعود إلى مناقشة هذا الرأي في موضع آخر من الورقة.

(١) أبو الفتح عثمان بن جني (ت٣٩٢هـ)، **المحتسب في تبيين وجوه القراءات والإفصاح عنها**، تحقيق علي النجدي ناصف وعبدالفتاح إسماعيل شلبي، دار سزكين للطباعة والنشر، ط١، القاهرة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ج٢، ص١٥٦.

(٢) الفراهيدي، العين، ٤٤٣/٨. وانظر: عبدالرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، **همع الهوامع في جمع الجوامع**، تحقيق عبدالحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، ط١، القاهرة، د.ت، ج٣، ص٥١٥.

(٣) الفراء، معاني القرآن، ٣١٢/١.

غير أن التركيب الذي جاءت عليه هذه البنية هو التركيب الذي تسلسلت فيه هذه البنى ابتداءً من (وَيْ) وانتهاءً بـ(ويك)، أما لماذا حُذفت اللام من تركيب (ويلك)، فتفسير ذلك صوتي دلالي، أما الصوتي: فيرتبط بأبنية الوحدات الصوتية التي تشكل هذا البيت، فلو قال: (ويلك) لاضطربت الوحدات، وفقدت القيم الصوتية التي أقيم عليها معمار هذه القصيدة.

وأما الجانب الدلالي: فإن الموقف يستدعي أن يضاف الفاعل إلى قيل للدلالة على السرعة وأن هذا الموقف لا يستدعي الإبطاء وأَنْ تحول صيغة الفعل إلى الصيغة الاسمية المضافة إلى فاعلها اختصاراً، واستدعى الموقف كذلك أن يختصر نداء عنترة فينادى ترخيماً، ويحذف أداة النداء أيضاً.

ويكأن ..... ويكأنه

بنية هذا الحرف، ومذاهب النحويين في الوقف عليه

ذكر الداني في باب ذكر المقطوع والموصول ويكأن، فقال[١]: "وكتبوا أيضاً (ويكأن الله) (ويكأنه) (٨٢) في موضعين في القصص بوصل الياء بالكاف، قاله لنا محمد عن ابن الأنباري".

وفي همع الهوامع قال[٢]: "ومما وصل شذوذاً وكان قياسه الفصل؛ لأنه مركب من (وَيْ) عجز أعجب و(كأنه) ... (ويكأن)".

الجدول رقم (١٠) الآتي يبين صورة الوقف على هذا الحرف مع معانيها عند النحاة:[٣]

---

(١) أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت٤٤٤هـ)، **المقنع في معرفة مرسوم مصاحف الأمصار**، تحقيق محمد أحمد دهمان، دار الفكر، ط١، دمشق، ١٩٤٠م، ص٧٦.
(٢) السيوطي، همع الهوامع في جمع الجوامع، ج٣، ص٥١٥.
(٣) هذا المخطط أخذت معلوماته من: أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، **البحر المحيط**، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ج٧، ص١٣١-١٣٢.

الجدول رقم (١٠)

الصورة	النحوي	المعنى
وَيْ كأنّ	الخليل وسيبويه	أعجب، وكأن هي كاف التشـبيه الداخلة على (أنّ) وكتبت متصلة بكاف التشبيه لكثرة الاستعمال على معنى التنبيه، على التعجب مما عاينوا من خسـف الله لقارون.
وَيْك	الأخفش	الكاف حرف خطـاب ولا موضع له من الإعراب، و(أنّ) عنده مفتوح بتقديـر العلم، أي: أعلم أنّ الله والمعنى أعجب لأنّ الله.
	الكسائي ويونس وأبو حاتم وغيرهم	أصلـه (ويلك) فحذفت الـلام، والكاف في موضع جـر بالإضافة، (ويلك) كلمة تحزن، والمعنى أيضاً لأن الله.
ويكأنّ	أبو زيد وفرقة معه	ألم تر، وبهذا المعنى قال ابن عباس والكسائي وأبو عبيد: ألم تعلم.

مذاهب القراء في الوقف على هذا الحرف[١]:

القارئ	الوقف	ملاحظات
الكسائي (كوفي)	ويْ كأنّ	وهو مذهب البصريين (وهذا يدل على أنهـم لم يأخـذوا قراءتهم من نحوهم، وإنما أخذوها نقلاً، وإن خالفت مذهبهم في النحو، ولم يكتبوها منفصلة، لأنه لما كثر بها الكلام وصلت).
أبو عمرو ويعقوب (بصري)	ويك أنّ	موافقة لمذهب الكوفيين.
الجماعة	ويكأنّ	اتباعاً لمرسـوم مصاحف الأمصار وهو الاختيار.

(١) انظر: أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي (ت٧٩٤هـ)، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، ط١، القاهرة، د.ت، ج٤، ص٤٤٣.

الخاتمة

كشفت هذه الورقة على (أنّ) (وي) لفظ ثنائي التركيب من حيث البنية، وأنه في أصل وضعه لفظ تعجب، وهو ما صرح به ابتداء عبقري العربية الخليل وتبعه على ذلك النحاة واللغويون.

تنبه النحاة الذين تكلموا وألفوا في الأدوات إلى إدراج (وا) و(وي) في قائمة حروف التنبيه، وعلى رأسهم المالقي في رصف المباني وتبعه ابن هشام في مغني اللبيب.

من شجاعة العربية وعبقريتها أنها ربطت بين الأداة (وي) وعدد محدد من الجرد الفونيمي العربي وهي: اللام، والباء، والسين، والحاء، والهاء، لتؤلف كلمات تدخل في قائمة المعجم اللغوي وهي: ويل، ويح، وديب، ويس، ويه.

يرى النحاة أن هذه الألفاظ مصادر لا أفعال لها، حيث إنهم التفتوا إلى شكلها وسلوكها في الاستعمال، فقد أصبحتْ كلمات معجمية تستعمل استعمال المصادر، وهي ذات سلوك مزدوج، مصادر وكلمات معجمية حينما ترد إلى الدائرة الثانية دائرة التداول:

السلوك الأول: الإضافة، فهي بهذا السلوك تكون منصوبة على المصدرية، على معنى الدعاء.

السلوك الثاني: الإفراد، وهي بهذا السلوك إما أن تكون منصوبة على المصدرية، وإما أن تكون مرفوعة على الابتداء، على معنى وقوع الفعل وثبوته.

وعلى أَي حال، فإنَّ هذه المجموعة غير مؤشرة بالحركات (حركات الإعراب)، فلا تجريها العربية في كلامها إلا بواسطة لام الخطاب أوْ لام الجر في السياق التداولي.

اختارت كلمة ويل –التي تتصدر هذه الكلمات جميعاً– أن تربط بكلمة (أم) بعد أن أجرت تعديلاً في بنيتي الكلمتين لتصبحا كلمة واحدة، فحذفت الهمزة، وأَلقت حركتها على اللام فأصبحت:

ويل+ أُمه ⟵ ويْلُمِّه

اختارت كلمة (وي) أن ترتبط بـ(كأنّ) لتشكل من هذا الارتباط الأشكال اللغوية الآتية:

- ويْ   كأنّ.
- ويك   أنّ.
- ويكأنّ.

ولكل شكل من هذه الأشكال معنى، وقد قُرئ بها في التنزيل الحكيم، ولعلّ الأصل فيها كلها أن تكون (وي) مفصولة عن (كأن) على ما صرح بذلك الخليل وسيبويه، وإن كانت في المصحف الإمام متصلة، أي أننا نقف وُقيفة خفيفة على (وي) ثم نبتدئ بـ(كأن).

لا خلاف حول القراءات التي قرئ بها حرف (ويكأن) القصص: ٨٢، وصلاً أو فصلاً، فالقراءة غير الرسم، فهي سنة متبعة يأخذها الآخر عن الأول، حتى تنتهي إلى أصلها في الرواية، وتعدد الصور الكتابية محمول على هذه الرؤية وقد رسم هذا الحرف بصورتين:

- الوصل: ويكأن.
- الفصل: وي كأن.

وقد رجح الخليل وسيبويه الفصل باعتبار الأصل والمعنى.

رأس الخيط الذي يسعف في دراسة هذه المجموعة هو الصامت (الواو)، وقد بُنيت على هذا الأصل البسيط التشكيلات اللغوية التي سمحت بها اللغة بناء واستعمالاً.

المصادر والمراجع

أ- العربية:

١. الإستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن، (٦٨٦هـ)، **شرح الرضي على الكافية**، تحقيق يوسف حسن عمر، ط٢، بنغازي، منشورات قاريونس، ١٩٩٦م.

٢. الإشبيلي، ابن عصفور، (٦٦٩هـ)، **الممتع في التصريف**، تحقيق فخر الدين قباوة، دار المعرفة، ط١، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٣. بنكر، ستيفن، **الغريزة اللغوية: كيف يبدع العقل اللغة**، ترجمة: حمزة المزيني، دار المريخ للنشر، ط١، الرياض، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

٤. ابن جني، أبو الفتح عثمان، **المحتسب في تبيين وجوه القراءات والإفصاح عنها**، تحقيق علي النجدي ناصف وعبدالفتاح إسماعيل شلبي، دار سزكين للطباعة والنشر، ط١، القاهرة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٥. ابن جني، أبو الفتح عثمان، **المنصف، شرح لكتاب التصريف، لأبي عثمان المازني**، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبدالله أمين، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، القاهرة، ١٩٥٤م.

٦. أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، (٧٤٥هـ)، **البحر المحيط**، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٧. أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، (٧٤٥هـ)، **التذييل والتكميل في شرح التسهيل**، تحقيق حسن هنداوي، ط١، دمشق، دار القلم.

٨. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (٨٠٨هـ)، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبدالواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط٣، القاهرة، ١٤٠١هـ.

٩. الخليل بن أحمد، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، **العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ط١، بغداد، ١٩٨٥م.

١٠. الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، (٥٤٥هـ)، **المقنع في معرفة مرسوم مصاحف الأمصار**، تحقيق محمد أحمد دهمان، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٤٠م.

١١. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، (٣٢١هـ)، **جمهرة اللغة**، تحقيق رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط١، بيروت.

١٢. الزركشي، أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله، (٧٩٤هـ)، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط١، د.ت.

١٣. زيدان، جورجي، **الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية**، مراجعة مراد كامل، دار الهلال، د.ت.

١٤. سابير، إدوارد، **اللغة والخطاب الأدبي**، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م.

١٥. السراج، أبو بكر محمد بن السري، **رسالة في الاشتقاق**، تحقيق محمد علي الدرويش ومصطفى الحدري، ط١، دمشق، د.ن، ١٩٧٢م.

١٦. السلسيلي، أبو عبدالله محمد بن عيسى، (٧٧٠هـ)، **شفاء العليل في إيضاح التسهيل**، تحقيق الشريف عبدالله علي الحسيني البركاتي، المكتبة الفيصلية، ط١، مكة المكرمة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

١٧. سوسير، **علم اللغة العام**، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، د.ت، ط١، الموصل، ١٩٨٨م.

١٨. سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، (١٨٠هـ)، **الكتاب**، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، ط١، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

١٩. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، (٤٥٨هـ)، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق عبدالحميد هنداوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٢٠. السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، (٩١١هـ)، **همع الهوامع في جمع الجوامع**، تحقيق عبدالحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، ط١، القاهرة، د.ت.

٢١. عباينة، يحيى والزعبي، آمنة، **معجم المشترك اللغوي العربي السامي: معجم الألفاظ القديمة المشتركة بين العربية ومجموعة اللغات السامية**، دار الكتب الوطنية، ط١، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠١٣م.

٢٢. العلايلي، عبدالله، **مقدمة لدرس لغة العرب وكيف نصنع المعجم الجديد**، ط٢، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٧م.

٢٣. علي، محمد محمد يونس، **المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة في العربية**، طرابلس الغرب، دار المدار الإسلامي، ط١.

٢٤. الفاداني، محمد ياسين، (١٤١٠هـ)، **بلغة المشتاق في علم الاشتقاق**، دار مصر للطباعة، ط١، القاهرة، د.ت.

٢٥. سعيداني، فيروز، إشكالية ترجمة صيغ التعجب والهتاف في رواية "آخر يوم في حياة محكوم عليه بالإعدام" للأديب فيكتور هوغو ترجمة فاطمة الطبال، دراسة تحليلية نقدية، رسالة جامعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، ٢٠١١م.

٢٦. غنام، مؤمن بن صبري، **منهج الكوفيين في الصرف**، مكتبة الرشد، ط١، الرياض، د.ت.

٢٧. المالقي، أحمد بن عبدالنور، (٧٠٢هـ)، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق أحمد محمد الخراط، دار القلم، ط٣، دمشق، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٢٨. المبارك، محمد، **فقه اللغة: دراسة تحليلية مقارنة للغة العربية**، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ط١، ١٩٦٠م.

٢٩. المبرد، أبو العباس، محمد بن يزيد، (٢٨٥هـ)، **المقتضب**، تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة، د. ن، ط١، القاهرة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

٣٠. المخزومي، مهدي، **مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو**، القاهرة، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٥٨م.

٣١. المرادي، الحسن بن قاسم، (٧٤٩هـ)، **الجنى الداني في حروف المعاني**، تحقيق فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٣٢. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، (٧١١هـ)، **لسان العرب**، د.ط، دار صادر، بيروت، د.ت.

٣٣. ابن هشام، (٧٦١هـ)، **مغني اللبيب**، تحقيق عبداللطيف محمد الخطيب، د.ن، ط١، الكويت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٣٤. ابن يعيش، يعيش بن علي، (٦٤٣هـ)، **شرح المفصل**، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

ب- الأجنبية:

1. Gessenius, a Hebrew and English Lexicon of the old testament, Translated by: Brown, Priver, and Briggs, clarindon press, oxford, 1979 (Gesenius).

2. Janet pierrehumbert, Dissmilarity in the Arabic verbal Root, Northwestern university, page 1. NELs 23(Ohawa, 1992) GSLA, U mass Amherst.

3. Le slau, w.q acomparative Pictionary of ge<ez, ge<ez – English - ge<ez, classical Ethiopic, otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1987 (Leslau).

4. Winnett, safaitic Inscriptions from Jordan, University of Toronto press, 1957, (SIJ) NO.902.

29. Ibn Yaish, Yaish bin Ali, (643AH), Sharh Al-Mufsal, Investigation: Emil Badi' Yaqoub, Dar Al-Kutub Al-Alamia, First edition, Beirut, 1422 AH / 2001 AD.

30. Saeidani, Firuz, 'Iishkaliat tarjamat siagh altaeajub walhutaf fi riwaya "akhir yawm fi hayaat mahkum ealayh bial'iiedami" lil'adib Victor Hugo, Fatima Al-Tabbal translation, Dirasat tahliliat wanaqdia, University thesis, The University of Minturi Constantine, Algeria, 2011 AD.

31. Sapir, Edward, Allughat walkhitab al'adibayi, translated: Saeed Al-Ghanmi, Beirut, Arab Cultural Center, 1993 AD.

32. Saussure. Eilm allughat aleam, translated: Yoel Youssef Aziz, (W.D), First edition, Mosul, 1988 AD.

33. Sibawayh, Abu Bishr Amr Bin Othman Bin Qanbar, (180 AH), Alkitab, Investigation: Abd al-Salam Muhammad Haroun, First edition, World of Books for Printing, Publishing and Distribution, Beirut.

34. Zidan, Georgy, Alfilisifat allughawiat wal'alfaz alearabia, Review: Murad Kamel, Dar Al-Hilal, (W.D).

22. Ibn Dureid, Abu Bakr Muhammad ibn al-Hasan ibn Dureid al-Azdi, (321 AH), jamhirat allighat, Investigation: Munir Baalbaki, Dar Aleilm lilmalayin, First edition, Beirut.

23. Ibn Hisham, Abu Muhammad Abdullah ibn Jamal al-Din ibn Yusuf, (761 AH), Mughni Al-Labib, Investigation: Abd al-Latif Muhammad Al-Khatib, D.N, First edition, Kuwait, 1421 AH / 2000 AD.

24. Ibn Jenni, Abu Al-Fath Othman, Almuhtasab fi tabyiyn wujuh alqara'at wal'iifsah eanha, Investigation: Ali Al-Najdi Nassef and Abdul-Fattah Ismail Shalabi, Dar Szakin for Printing and Publishing, First edition, Cairo, 1406 AH / 1986 AD.

25. Ibn Jenni, Abu Al-Fath Othman, Al-Munsif, sharah likitab altasrif, liabi Othman Al-Mazni, Investigation: Ibrahim Mustafa and Abdullah Amin, Mustafa Al-Babi Al-Halabi and his Sons Company, Library and Press in Egypt, First edition, Cairo, 1954 AD.

26. Ibn Khaldoun, Abd al-Rahman ibn Muhammad, (808 AH), Muqadimat Ibn Khaldun, investigation: Abd al-Wahid Wafi, Dar Nahdet Misr for Printing and Publishing, 3rd edition, Cairo, 1401 AH.

27. Ibn Manzur, Jamal al-Din Muhammad bin Makram, (711 AH), Lisan Al-Arab, (W. E), Dar Sader, Beirut, (W.D).

28. Ibn Saydah, Abu Al-Hasan Ali Bin Ismail Bin Sayyidah Al-Mursi, (458AH), Almahkam walmahit al'aezam, Investigation: Abdul Hamid Hindawi, First edition, Dar Al-Kutub Al-Alamia, Beirut, 1421 AH/2000 AD.

15. Al-Muradi, Al-Hassan bin Qasim, (749 AH), Aljanaa aldaani fi huruf almaeani, Achievement of Fakhr al-Din Kabawa, and Muhammad Nadim Fadel, Dar Al-Kutub Al-Alamia, First edition, Beirut, 1413 AH/1992 AD.

16. Al-Salsaili, Abu Abdullah Muhammad Bin Isa, (770 AH), Shifa' alealil fi 'iidah altshyl, Investigation: Sharif Abdullah Ali Al-Husseini Al-Barakati, Al-Faisaliyah Library, First edition, Makkah Al-Mukarramah, 1406 AH / 1986 AD.

17. Al-Sarraj, Abu Bakr Muhammad Ibn Alsri, Risalatan fi alaishtiqaq, Investigation: Muhammad Ali Al-Darwish and Mustafa Al-Hadri. First edition, Damascus, (W.D), 1972 AD.

18. Al-Suyuti, Abd Al-Rahman Ibn Abi Bakr, Jalal Al-Din, (911 AH), Hamae alhawamie fi jame aljawamie, Investigation: Abd Al-Hamid Hindawi, The Reconciliation Library, First edition, Cairo, (W.D).

19. Al-Zarkashi, Badr Al-Din Muhammad ibn Abdullah, (794 AH), Alburhan fi eulum alquran, Investigation: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Dar Al-Turath Library, Cairo. First edition, (W.D).

20. Bunker, Stephen, The Linguistic Instinct: How Mind Creates Language, Translated: Hamzah Al-Muzaini, Dar Al-Marikh Publishing, First edition, Riyadh, 1420 AH / 2000 AD.

21. Ghannam, Moamen Bin Sabri, Munhaj alkufiiyn fi alsurfi, Al-Rushd Library, First edition, Riyadh, (W.D).

8. Al-Estrabadi, Radhi Al-Din Muhammad Bin Al-Hassan, (686 AH), Sharh Al-Radhi ealaa Al-Kafia, Investigation: Youssef Hassan Omar, 2nd edition, Benghazi, Garyounis Publications, 1996 AD.

9. Al-Fadani, Muhammad Yassin, (1410 AH), Bilughat almushtaq fi eilm alaishtiqaq, Dar Egypt for Printing, First edition, Cairo, (W.D).

10. Al-Khalil bin Ahmed, Abu Abdul-Rahman Al-Khalil bin Ahmed Al-Farahidi, Al-Ain, Investigation: Mahdi Al-Makhzoumi and Ibrahim Al-Samarrai, Publications of the Ministry of Culture and Information, First edition, Baghdad, 1985 AD.

11. Al-Mabard, Abu Al-Abbas, Muhammad Bin Yazid, (285 AH), Al-Muqtazib, investigation: Muhammad Abdul-Khaliq Adaima, D.N, First edition, Cairo, 1415 AH/1994 AD.

12. Al-Makhzoumi, Mahdim. Madrasat alkawfat wamanhijuha fi dirasat allughat walnahwa, Cairo, Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Publication and Press, Egypt, 1958.

13. Al-Malqi, Ahmad Bin Abd Al-Nur, (702 AH), Risf almabani fi sharah huruf almaeani, investigation: Ahmed Muhammad Al-Kharrat, Dar Al-Qalam, 3rd edition, Damascus, 1423 AH / 2002 AD.

14. Al-Mubarak, Muhammad, Faqih allght: dirasat tahliliat mqarnt lilughat alearabia, Damascus, Damascus University Press, First edition, 1960 AD.

Sources and references:

Arabic

1. Abu Hayyan, Al-Andalusi, (745 AH), Albahr almahiti, Investigation: Adel Ahmad Abdel-Mawgood and Ali Muhammad Moawad, Dar Al-Kutub Al-Alamia, First edition, Beirut, 1413 AH / 1993 AD.
2. Abu Hayyan, Muhammad Ibn Yusef, (745 AH), Altadhyil waltakmil fi sharah kitab altashil, Investigation: Hasan Hindawi, First edition, Damascus, Dar Al-Qalam.
3. Ababneh, Yahya and Al-Zoubi, Amna, Muejam almushtarik allughawii alearabii alsaami: muejam al'alfaz alqadimat almushtarakat bayn alearabiat wa majmueat allughat alsaamiati, National Book House, First edition, United Arab Emirates, 2013 AD.
4. Al-Alayli, Abdullah, Muqadimat lidars lughat alearab wakayf nasnae almuejam aljadid, 2nd edition, Beirut, Dar Al-Jadeed, 1997 AD.
5. Ali, Muhammad Muhammad Yunus, Almaenaa wazilal almaenaa: ‘anzimat aldilalat fi alearabyat, Tripoli, the West, Dar Al-Madar Al-Islami, First edition.
6. Al-Dani, Abu Amr Othman ibn Saeed, Almuqanae fi maerifat marsum masahif al'amsar, investigation: Muhammad Ahmad Dahman, First edition, Dar Al-Fikr, Damascus, 1940 AD.
7. Al-Eshbili, Ibn Asfour, (669 AH), Al-Mumta'i fi Al-Tasrif, investigation: Fakhr Al-Din Qabawah, Dar Al-Maarefah, First edition, Beirut, 1407 AH / 1987 AD.

مجلة مجمع اللغة العربية الأردني
مجلة متخصصة محكمة

شروط النشر:

١. تعنى المجلة بالبحوث التي تعالج قضايا اللغة العربية وآدابها.

٢. يكون البحث المقدم للمجلة مستوفياً شروط البحث العلمي من حيث الإحاطة والاستقصاء والإضافة المعرفية والمنهجية والتوثيق وسلامة اللغة ودقة التعبير.

٣. يشترط في البحث أن يكون خاصاً بمجلة المجمع، وأن لا يكون قد نشر أو قدم لأي جهة أخرى لغايات النشر، ويقدم الباحث تعهداً خطياً بذلك.

٤. أن تتسم البحوث النقدية بأسلوب النقد العلمي الموضوعي.

٥. يصبح البحث بعد قبوله للنشر حقاً لمجلة المجمع، ولا يجوز النقل عنه إلا بالإشارة إلى مجلة المجمع.

٦. لا يجوز لصاحب البحث أو لأي جهة أخرى إعادة نشر ما نشر في المجلة أو ملخص عنه في أي كتاب أو صحيفة أو دورية إلا بعد مرور ستة أشهر على تاريخ نشره في المجلة، وأن يحصل على موافقة خطية من رئيس التحرير.

٧. يرسل الباحث نسخة إلكترونية من بحثه باستخدام البرنامج الحاسوبي (Ms word) بحجم خط (١٤) للمتن و(١٢) للهوامش على وجه واحد من الورقة حجم (A 4).

٨. لا تزيد صفحات البحث على (٢٥) خمس وعشرين صفحة، بواقع (٢٥٠) مئتين وخمسين كلمة للصفحة الواحدة، أو من ٦٠٠٠ - ٨٠٠٠ كلمة للبحث.

٩. يجب أن يشتمل البحث على ملخص باللغة العربية، مترجماً إلى اللغة الإنجليزية بما فيه العنوان.

١٠. إذا كان البحث جزءاً من رسالة علمية غير منشورة، فيجب أن يوضح الباحث أسماء كل من المشرف وأعضاء لجنة المناقشة، وتاريخها.

١١. يتولى تحكيم البحث محكمان أو أكثر حسب ما تراه هيئة التحرير، ويلتزم الباحث بدفع النفقات المالية المترتبة على إجراء التحكيم في حال سحبه بحثه أو الرغبة في عدم متابعة إجراءات التحكيم وفق ما يقدره رئيس التحرير.

١٢. يكون قرار هيئة التحرير بإجازة نشر البحث أو الاعتذار عن عدم نشره نهائياً، وتحتفظ هيئة التحرير بحق عدم إبداء الأسباب، ويجوز في حال الاعتذار أن يزود الباحث بالملاحظات والمقترحات التي يمكن أن يفيد منها في إعادة النظر ببحثه.
١٣. يلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يطلبها المحكمون إذا كان قرار هيئة التحرير بإجازة نشر البحث مشروطاً بذلك.
١٤. البحوث غير المجازة لا ترد لأصحابها.
١٥. البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر عن هيئة التحرير أو المجمع.
١٦. يخضع ترتيب البحوث عند النشر في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.
١٧. يجب أن يشتمل البحث على قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية مترجمةً إلى اللغة الإنجليزية أو مرومنةً إليها حسب النظام العالمي المعتمد للرومنة.
١٨. يكون توثيق البحوث كما يأتي:

أ- المصادر:

يوثق المصدر عند ذكره لأول مرة على النحو الآتي:

يذكر اسم المؤلف كاملاً، وتاريخ وفاته بالهجري والميلادي بين قوسين، إن كان متوفى، واسم المصدر كاملاً بالحرف الغامق، إذا كان عربياً، وبحروف مائلة إن كان بلغة أجنبية، وعدد الأجزاء أو المجلدات وأقسامها، واسم المحقق، ودار النشر، ورقم الطبعة، ومكان النشر، وسنة النشر، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

أبو عثمان سعيد بن محمد السرقسطي (ت٤٠٠هـ، ١٠١٠م)، **كتاب الأفعال**، ٣ج، تحقيق د. حسن محمد محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٥م، ج١، ص١٨٥.

ب- المراجع:

يذكر اسم المؤلف كاملاً، وتاريخ وفاته بالهجري والميلادي، إن كان متوفى، ثم اسم المرجع كاملاً بالحرف الغامق إن كان عربياً وبحروف مائلة إن كان بلغة أجنبية، وعدد الأجزاء أو المجلدات وأقسامها، إن وجدت، ودار النشر، ورقم الطبعة، ومكان النشر، وسنة النشر، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

حسن سعيد الكرمي (ت ١٤٣٨هـ/٢٠٠٧م)، **الهادي إلى لغة العرب**، ٤ ج، دار لبنان للطباعة والنشر، ١٩٩١م، بيروت، ج١، ص٢٣٩.

ج – محاضرات المؤتمرات:

يذكر اسم المحاضر كاملاً، وعنوان بحثه أو مقالته بالحرف الغامق بين علامتي اقتباس، هكذا "   " ويذكر عنوان الكتاب كاملاً، واسم المحرر أو المحرِرَيْن ويضاف إليه/إليهما كلمة «رفاقه/ رفاقهما» إن كانوا أكثر من اثنين على أن تذكر أسماؤهم جميعاً في قائمة المراجع، واسم دار النشر، ومكان النشر، وسنة النشر، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

شكران خربوطلي، "**أوقاف دمشق وأثرها على الحركة العلمية فيها في العصر الأموي**"، المؤتمر الدولي السابع لتاريخ بلاد الشام: الأوقاف في بلاد الشام، تحرير الدكتور محمد عدنان البخيت، مطبعة الجامعة الأردنية، منشورات لجنة تاريخ بلاد الشام، عمان، ٢٠٠٩م، ص١٣–٢٧.

د– المجلات:

يذكر اسم صاحب البحث أو المقالة كاملاً، وعنوان بحثه أو مقالته بالحرف الغامق بين علامتي تنصيص هكذا "   " ويذكر اسم المجلة بالحرف الغامق للمجلات العربية، وبحروف مائلة للمجلات الأجنبية، ورقم المجلد والعدد، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

حسن حمزة، "**الوضع والاشتقاق والدلالـة**"، مجلة **المعجميّة**، تونس، ٢٠٠٢م، العدد ١٨، ص٨١–٩٨.

١٩. يراعى عند الإشارة إلى الصفحة أو الصفحات المقتبس منها في الحواشي، ما يأتي:

- يوضع الرمز (ص) للدلالة على الصفحة أو الصفحات المقتبس منها إذا كان المصدر أو المرجع عربياً والحرف (p) للصفحة الواحدة، و(pp) لأكثر من صفحة إذا كان المصدر أو المرجع أجنبياً.

- يذكر اسم السورة ورقم الآية أو الآيات في متن البحث، وبرسمها القرآني.
- يذكر الحديث النبوي الشريف ومظانه ومصادر تخريجه من كتب الحديث النبوي الأصول، ويوثق كل مصدر منها توثيقاً كاملاً.
- عند ورود بيت أو أبيات من الشعر، يذكر اسم الشاعر والبحر ومصادر تخريجه.
- يذكر اسم المؤلف كاملاً عند الاستشهاد بمخطوط، ويذكر عنوان المخطوط كاملاً، ومكان وجوده، وتاريخ النسخة، وعدد أوراقها، ورقم الورقة.

٢٠. تكتب أسماء الأعلام الأجنبية في متن البحث بحروف عربية (ولاتينية بين قوسين) على أن يذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة.

٢١. تكتب أسماء أعلام التراث العربي الإسلامي في متن البحث كاملة مع ذكر تاريخ الوفاة بالهجري والميلادي بين قوسين للأعلام، وتعرف المواقع في ضوء المراجع الحديثة.

٢٢. توضع أرقام التوثيق بين قوسين، وتكون متسلسلة من أول البحث إلى آخره.

٢٣. يقدم كل صاحب بحث قبل النشر سيرته الذاتية في حدود (٥٠) خمسين كلمة تقريباً، تتضمن أعلى مؤهل علمي، والجامعة التي تخرج فيها، ومكان عمله، ومركزه الوظيفي واهتماماته العلمية، وعنوان بريده الإلكتروني.

٢٤. يقدم إلى صاحب البحث نسخة من العدد المنشور فيه بحثه و(٢٥) خمساً وعشرين مستلة من بحثه.

ترسل البحوث والمراسلات إلى المجلة على العنوان الآتي:

رئيس هيئة تحرير مجلة مجمع اللغة العربية الأردني

ص.ب (١٣٢٦٨) عمان (١١٩٤٢) الأردن

هاتف: ٠٠٩٦٢٦٥٣٤٣٥٠٠

ناسوخ (فاكس): ٠٠٩٦٢٦٥٣٥٣٨٩٧

البريد الإلكتروني: almajmajournal@ju.edu.jo

مجلة مجمع اللغة العربية الأردني

قسيمة اشتراك

أرغب في الاشتراك بمجلتكم بدءاً من.....................

الاسم:..

عدد النسخ:...

العنوان:...

.........................رقم الهاتف:................................

مرفق شيك مصرفي:..............على بنك:..............بمبلغ:........

التوقيع:

يرسل إلى: مجمع اللغة العربية الأردني، ص.ب١٣٢٦٨ عمان (١١٩٤٢) الأردن.

أسعار الاشتراكات:

في الأردن: ستة دنانير سنوياً

في الخارج: أربعة عشر دولاراً سنوياً أو ما يعادلها

تضاف إلى ذلك أجرة البريد

إشعار بالتسلم

تسلمت العدد [   ] **من مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**
عدد النسخ [   ]
إهداء [   ] تبادل [   ] اشتراك [   ]

الاسم:

المؤسسة:

العنوان:

التاريخ: **التوقيع:**

يرسل إلى: مجمع اللغة العربية الأردني، ص.ب١٣٢٦٨ عمان (١١٩٤٢) الأردن.

الناسوخ (الفاكس) ٥٣٥٧٠٦٤ البريد الإلكتروني: Jaa@Ju.Edu.Jo